folletos

Marshall Sahlins

La ilusión occidental de la naturaleza humana

Con reflexiones sobre la larga historia de la jerarquía, la igualdad y la sublimación de la anarquía en Occidente, y apuntes comparativos en torno a otras concepciones de la condición humana

Prólogo de Aníbal G. Arregui
Traducción de Pablo Romero Noguera

VIRUS

LICENCIA CREATIVE COMMONS
AUTORÍA - NO DERIVADOS -
NO COMERCIAL 1.0

Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

Autoría-atribución: deberá respetarse la autoría del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar la autoría del texto y/o de la traducción.

No comercial: no puede utilizarse este trabajo con fines comerciales.

No derivados: no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.

Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones solo podrán alterarse con el permiso expreso del autor o la autora.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia, puede visitarse: creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EE. UU.

© 2008 del texto, Prickly Paradigm Press LLC. All rights reserved

© 2025 de la presente edición, Virus Editorial

Título: La ilusión occidental de la naturaleza humana

Diseño de colección: Pilar Sánchez Molina y Silvio García-Aguirre
Diseño de cubierta: Virus Editorial

Traducción del inglés: Pablo Romero Noguera
Edición y maquetación: Virus Editorial
Corrección ortotipográfica y de estilo: Carlos Marín Hernández (L'Entrellat)
Corrección de galeradas: Rita Soler Colin

Primera edición: marzo de 2025

ISBN: 978-84-17870-44-7
Depósito legal: B-4020-2025

VIRUS Editorial i Distribuïdora, SCCL
C/ Junta de Comerç, 18, baixos
08001 Barcelona
Tel. / Fax: 934 413 814
editorial@viruseditorial.net
www.viruseditorial.net

Índice

7 Prólogo. Aníbal G. Aregui

19 Introducción
25 Hobbes y Adams como tucidídeos
43 La antigua Grecia
85 Conceptos alternativos de la condición humana
99 La monarquía medieval
115 Las repúblicas renacentistas
129 Los Padres Fundadores
147 La recuperación moral del interés propio
153 Otros mundos humanos
167 He aquí el lamento de nuestro autodesprecio
177 La cultura es la naturaleza humana

Prólogo

Es mejor no hablar demasiado alto sobre la anarquía. De hecho, Marshall Sahlins anuncia que se trata de una posibilidad sublimada en el pensamiento político de Occidente. La anarquía es una energía a la vez sublime e inconfesable, una posibilidad de la que no sabemos cómo hablar y que, por tanto, reducimos a expresiones políticas más aceptables, expresiones que no requieren de nuestra íntima implicación como sujetos políticos, o que simplemente son más fáciles de pensar. El resultado de la sublimación de la anarquía es una civilización que solo ha sabido oscilar entre el igualitarismo republicano y las jerarquías monárquicas. Se trata de una civilización, tal vez la única, que celebra la domesticación de sus sujetos.

Este breve pero intensísimo texto se construye sobre el triángulo metafísico que componen, por un lado, la sublimada anarquía, y por otro, la dialéctica entre igualdad y jerarquía en la historia de la filosofía política occidental. Sahlins es antropólogo, pero también sublima (o desplaza) esa circunstancia hasta bien

avanzado el argumento. De hecho, Sahlins ejerce de historiador de las ideas durante muchas páginas. Primero se sumerge en la Guerra del Peloponeso, donde el igualitarismo ateniense combate los ideales jerárquicos de Esparta. Sin embargo, algo une a esas dos culturas políticas, y es que ya en la Grecia clásica encontramos un miedo inveterado hacia la posibilidad de vida autoorganizada, una *physis* a la que los mundos helénicos oponen diferentes versiones del *nomos*, es decir, diferentes regímenes político-legales para sancionar la vida social.

La interacción entre fuerzas equivalentes y contrapuestas parece ser la clave para leer la historia en un registro que tiene ciertos dejes hegelianos. Pericles y Tucídides se empeñaron en resaltar la necesidad de domar la innata perversidad de los humanos, es decir, nuestra supuesta propensión al ejercicio descontrolado del poder, con sistemas políticos que redujeran las pulsiones de la subjetividad a los intereses de la vida pública. Pero no es solo la política helénica lo que surge de manera dialéctica. El cosmos, el cuerpo y el orden de los elementos del entorno también surgen de tensiones entre opuestos equivalentes. Anaximandro entendía el cosmos como una estructura que emerge del contraste entre el interior frío y húmedo y el exterior ardiente y seco del mundo. Hipócrates señaló la enfermedad como producto del desequilibrio de los diferentes humores corporales. Empédocles describió un sistema de cambio y equilibrio entre elementos como agua, fuego, tierra y aire.

Sahlins propone el miedo a la anarquía (o a una supuesta naturaleza humana de carácter rebelde e incontrolable) como detonante del *ethos* político y moral de la civilización occidental. La anarquía es el desorden latente que subyace a los delicados equilibrios de la vida política. Pero esa anarquía es, como decía anteriormente, algo no exhortado, algo sublimado. No se trata de un proyecto claro y proclamado, sino de un potencial percibido y temido, un potencial de desorden y transformación que, para ser gestionado, requiere de una creciente complejificación de la vida social. Para entender ese miedo, podría emplearse una analogía termodinámica y sugerir que Occidente se construye sobre los equilibrios entrópicos que buscan eludir un caos imaginado.

Esa lógica de equilibrios siempre precarios sirve a Sahlins para trazar un amplio arco de la historia. Tras los mundos helénicos, el *tour de force* dialéctico se extiende a través de san Agustín y Tomás de Aquino para revisitar la prominencia de la jerarquía en las monarquías medievales. Luego son Maquiavelo y otros estadistas del Renacimiento quienes recuperan ideales platónicos de la república. Finalmente son los Padres Fundadores de Estados Unidos, como John Adams o Alexander Hamilton, quienes invocan a sabios de la Antigüedad para formular el republicanismo liberal-capitalista que gobernará la era moderna. Pese a los diferentes énfasis en la horizontalidad democrática o la verticalidad autócrata, el fantasma hobbesiano del

Leviatán sobrevuela todas y cada una de las propuestas de convivencia que europeos y norteamericanos han sido capaces pensar.

Esta obra no es fruto de la erudición en un sentido tradicional del término. Se trata innegablemente de un texto culto y fino, pero es a la vez un argumento infinito. Lo que lo hace infinito es que, en un momento dado, este erudito de la historia epistemológica euroamericana se ve completamente desbordado por el antropólogo a quien prácticamente no le cabe la diversidad humana. De hecho, Sahlins ya anuncia en las primeras líneas de este libro que la civilización occidental es probablemente una de las menos interesantes, un *ethos* al que ni siquiera vale la pena dedicar muchas páginas.

No se trata de una provocación gratuita, sino de una realidad etnográfica. En el capítulo «Otros mundos humanos» aparece, por fin, el etnógrafo. Es entonces cuando descubrimos la realidad sublimada de Sahlins, que es la de alguien que está pensando en Tucídides a través del pueblo cree de Canadá, alguien que duda de la economía neoclásica desde las culturas tradicionales de las islas Fiyi, alguien que podría imaginar a Thomas Hobbes compartiendo carne de caza con los pueblos animistas de la Amazonia. Cuando aparece el etnógrafo, la entropía se deshace, la cultura occidental se fragmenta en mil pedazos, y la necesidad de buscar equilibrios más allá de nuestra civilización se torna irrenunciable.

La naturaleza humana se revela como una ilusión precisamente cuando incluimos perspectivas en las cuales lo humano no constituye un factor diferencial. Como tantas etnógrafas y etnógrafos han documentado, en un gran número de culturas la humanidad es una cualidad compartida con muchos otros seres: animales, plantas, accidentes geográficos o incluso fenómenos meteorológicos. Existen diferencias entre «nosotros» y esas otras entidades, sí, pero no es la cualidad humana lo que nos distingue. Este hecho hace que la idea de la supuesta «naturaleza humana» se revele como una construcción, más teórica que empírica, sobre la que se configura nuestra manera antropocéntrica y etnocéntrica de situarnos en el mundo.

Otro de los contraejemplos que Sahlins extrae del acervo etnográfico es el de la invención del individuo en Occidente. Culturas de Asia Meridional, Nueva Caledonia o Papúa Nueva Guinea, por ejemplo, presentan un mundo social compuesto por sujetos «dividuales» que no pueden ser pensados fuera de su condición colectiva, ya que son originados por sustancias que fluyen continuamente entre el ego y otras personas y seres. Se trata de sociedades tejidas sin la idea de un individuo separable de todo aquello que lo rodea. En nuestro mundo individualista, por establecer un contraste, tuvimos que exponernos al golpe de una pandemia global para entender que nuestro cuerpo siempre había sido, en realidad, el cuerpo de los otros.

Sahlins habla de la «biología de nuestra simbología» para denotar el carácter fabricado y metamórfico no solo de la política o la cultura, sino también de los cuerpos y de la ecología (es decir, de «nuestra naturaleza»). Los humanos no solo transformamos el entorno físico a tenor de ciertas ideas «culturales». Los símbolos tienen también un correlato biológico en nuestros cuerpos. En una tradición clásica de la antropología cultural, Sahlins se fija, por ejemplo, en que las relaciones de parentesco son simbólicamente orientadas pero tienen drásticos efectos físicos, emocionales y de comportamiento. Él no lo menciona, pero podemos pensar en la neuroplasticidad como un ejemplo paradigmático de esa biología de los símbolos. Después de todo, las ideas no solo se introducen en el cerebro, sino que lo transforman en un sentido fisicoquímico. A pesar de la proliferación de metáforas computacionales del presente, en el cerebro no hay *hardware* y *software*. En el cerebro, las ideas se materializan en nuevas configuraciones neuronales, y las configuraciones neuronales son, a su vez, la forma biológica de las ideas. No parece haber un modo claro de diferenciar ahí lo simbólico de lo biológico. Conforme a esto, construir cualquier relato a partir de una idea predeterminada de la «naturaleza humana» se convierte en una estrategia autolimitante, puesto que la naturaleza humana es lo que los humanos deciden que sea.

Hay un detalle que me hubiera gustado preguntarle a Sahlins. Se trata de la asunción implícita de que la

capacidad simbólica es un rasgo exclusivo de los humanos. No sé si a día de hoy podemos tener esa certeza. De hecho, parece cada vez más evidente que la falta de lenguaje o de pensamiento simbólico que atribuimos a otras especies es una secuela de la falta de alma, cultura o civilización que hace quinientos años atribuíamos a otros grupos humanos. No estoy sugiriendo que las belugas tengan inquietudes simbólicas equiparables a las de los *sapiens*, pero tal vez sea razonable partir de la idea de que no sabemos si las belugas o cualquier otro bicho tienen o no tienen alguna inquietud simbólica. Simplemente no lo sabemos porque a estos Otros todavía no los entendemos.

Me hubiera gustado preguntar sobre esto a Sahlins porque él mismo observa la falta de contraste entre lo salvaje y lo civilizado (o entre lo animal y lo humano) en tantas culturas que escapan a la episteme de la tecnociencia. Parece que en numerosas culturas no ha sido necesario sublimar la posibilidad de que la anarquía observada en las ecologías animales sea emulada en las sociedades humanas. En esos contextos, y a diferencia de lo que ocurre en la civilización occidental, la domesticación de los sujetos nunca ha llegado a erigirse como la mayor virtud de la vida política. Solo la civilización occidental ha decidido establecer una violenta e irreversible dialéctica entre el mundo de los humanos y el mundo de los no humanos. En otros contextos, la coexistencia se negocia más bien en el día a día y entre sujetos. No se trata de buenos salvajes, sino de sujetos

que respetan lo salvaje, es decir, aquello que conserva cierta autonomía y cierta capacidad de autoorganización.

Este es un libro relevante sobre todo por el mensaje de fondo de que la civilización occidental es una posibilidad entre muchas, y quizá no la más interesante. Esto no representa tanto una constatación etnográfica o histórica como una propuesta de deconstruir el futuro. Por ejemplo, en 2023, Stephen Wolfram, uno de los grandes científicos de la computación, decía que para alcanzar la inteligencia artificial general (o superinteligencia) será necesario «determinar» computacionalmente «los símbolos» de «nuestra civilización». Se trata en efecto de una idea totalizante y hegemónica de la civilización. Filtrar nuestras decisiones y creaciones por una red neuronal que habrá cristalizado los símbolos de «nuestra civilización» hará que pensar sea muy fácil, pero también sumamente aburrido, mecánico y, a la postre, deprimente. Esa domesticación del pensamiento será una versión de nosotros donde el sujeto habrá sido algorítmicamente sublimado. Con toda probabilidad, por suerte, será una sublimación temporal, porque como parece sugerir Sahlins, en nuestra naturaleza seguirá el impulso de dejar de parecernos a nosotros mismos.

Aníbal G. Arregui

Nota previa:
En el original de este texto, Marshall Sahlins no ofrece las referencias bibliográficas de las citas o de las obras a las que alude. Para esta edición, hemos intentado completar esa información tanto respecto a las obras en inglés como a sus traducciones al castellano, salvo en aquellos casos en los que no han podido ser localizadas. Todas las notas corren a cargo de la editorial salvo cuando se indica que son del traductor *(N. del T.)*. Las citas que no se corresponden con las ediciones referenciadas en castellano son traducción directa a partir del texto de Sahlins.

Advertencia:
En los últimos diez o veinte años, los cursos sobre «civilización occidental» han ido ocupando un espacio cada vez menor en los programas de las universidades estadounidenses. En el presente libro trato de acelerar esta tendencia reduciendo el tema de la «civilización occidental» a unas tres horas. Sigo el principio nietzscheano según el cual las grandes cuestiones son como los baños fríos: mejor entrar y salir a toda prisa.

Una y otra vez durante más de dos milenios, aquellos a quienes llamamos «occidentales» se han visto acechados por el espectro de su propio ser interior, una aparición de la naturaleza tan aviesa y contumaz que, a menos que sea gobernada de algún modo, reducirá la sociedad a la anarquía. La ciencia política del indómito animal ha tendido a resolverlo en dos tendencias alternativas y contrapuestas: como jerarquía o como igualdad, como autoridad monárquica o como equilibrio republicano, como sistema de dominación que (idealmente) contiene el egoísmo natural de la gente mediante un poder externo o como sistema autoorganizado de poderes libres e iguales cuya oposición (idealmente) reconcilia los intereses particulares en el interés común. Al margen de la política, se trata de una metafísica totalizadora del orden, ya que la misma estructura genérica de una anarquía elemental resuelta por la jerarquía o la igualdad la encontramos tanto en la organización del universo como en la de la ciudad, así como en la concepción terapéutica del cuerpo

humano. He aquí, en mi opinión, una metafísica específicamente occidental, pues supone una oposición entre naturaleza y cultura que es característica de nuestro folclore y que contrasta con la de muchos pueblos, para quienes las bestias son básicamente humanas, y no los humanos básicamente bestias. Estos pueblos desconocen una «naturaleza animal» primordial y ya no digamos una que deba ser superada. Y no andan desencaminados, habida cuenta de que la especie humana moderna, el *Homo sapiens*, surge hace relativamente poco bajo la égida de una cultura humana mucho más antigua. Las pruebas paleontológicas muestran que también nosotros somos criaturas animales de cultura, dotadas de la biología de nuestra simbología. La idea de que somos siervos involuntarios de nuestras inclinaciones animales es una ilusión que también tiene origen en la cultura.

Voy a contracorriente del determinismo genético, tan popular actualmente en Estados Unidos por su aparente capacidad para explicar toda forma cultural sobre la base de la predisposición innata al egoísmo competitivo. Disciplinas tan de moda como la psicología evolucionista y la sociobiología, junto con una ciencia económica análoga de individuos autónomos devotos de complacer sin reservas sus deseos por medio de la «elección racional» de todo, por no hablar de una sabiduría popular con esta misma inclinación, están creando una ciencia social multiusos del «gen egoísta». Pero, como dijo Oscar Wilde de los profesores,

su ignorancia es el resultado de mucho estudio. Obviando la historia y la diversidad cultural, estos entusiastas del egoísmo evolutivo obliteran al sujeto clásico burgués en su retrato de la llamada naturaleza humana. O simplemente celebran su etnocentrismo convirtiendo algunas de nuestras costumbres en prueba de sus teorías universales sobre la conducta humana. En este tipo de etnociencia, *l'espèce, c'est moi:*[1] la especie soy yo.

También va a contracorriente —y me refiero aquí al imperioso anhelo posmoderno de indeterminación— la extravagante pretensión sobre la singularidad de las ideas occidentales en torno a la maldad innata del ser humano. Maticemos. Cabe imaginar nociones similares en formaciones estatales de todas las latitudes, en la medida en que albergan el mismo interés por controlar las poblaciones que están bajo su dominio. Incluso la filosofía confuciana, pese a sus suposiciones sobre la bondad intrínseca del ser humano (Mencio) o su capacidad intrínseca para hacer el bien (Confucio), presenta a veces visiones alternas sobre la maldad natural (Xun Zi). Aun así, yo diría que ni la china ni ninguna otra tradición cultural igualan el desprecio sostenido de Occidente por la humanidad: ese oprobio de larga tradición que le atribuye, la avaricia humana, junto con la antítesis de cultura y naturaleza que lo informa.

---

1. Sahlins ironiza aquí con la expresión «L'État, c'est moi» atribuida a Luis XIV. *(N. del T.)*

Sin embargo, no siempre hemos estado tan convencidos de nuestra depravación. Concepciones distintas del ser humano anidan, por ejemplo, en nuestras relaciones de parentesco y han encontrado cierta expresión en nuestras filosofías. El caso es que, durante mucho tiempo, hemos sido al menos medio bestias y, como hecho natural, esa mitad la hemos considerado más intratable que cualquier artificio de la cultura. Aunque no ofrezco un relato detallado de este sentido lúgubre de lo que somos —no pretendo hacer una historia intelectual, ni siquiera una «arqueología»—, pongo como prueba de su duración el hecho de que nuestros antepasados intelectuales, desde Tucídides hasta nuestros contemporáneos de la sociobiología, pasando por san Agustín, Maquiavelo o los autores de *The Federalist Papers*,[2] han recibido todos la etiqueta académica de «hobbesianos». Algunos de ellos eran monárquicos, otros partidarios de la república democrática, pero todos compartían la misma visión siniestra sobre la naturaleza humana.

Comienzo, sin embargo, con la conexión mucho más sólida entre las filosofías políticas de Hobbes, Tucídides y John Adams. Las curiosas interrelaciones de esta tríada de autores nos permitirán esbozar las

---

2. Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *The Federalist Papers*, Mentor, Ontario/Londres, 1961 [1852]. [Hay trad. cast.: *El federalista*, trad. Ramón Máiz Suárez y Daniel Blanch, Akal, Madrid, 2015].

principales coordenadas del triángulo metafísico de la anarquía, la jerarquía y la igualdad. Por diferentes que fueran sus soluciones al problema fundamental de la maldad humana, tanto Hobbes como Adams encontraron en el texto de Tucídides sobre la guerra del Peloponeso, especialmente en su sangriento relato de la revolución de Córcira, el modelo de sus propias ideas sobre los horrores que sufriría la sociedad si no se ponía freno al anhelo natural de poder y riqueza de la humanidad: mediante un poder soberano, argüía Hobbes, mediante un equilibrio de poderes, argüía Adams.

Hobbes y Adams como tucidídeos

En 1763, el joven John Adams escribió un breve ensayo titulado *Todos los hombres serían tiranos si pudiesen*.[1] Nunca lo publicó, pero lo retomó en 1807 para refrendar su conclusión de que todas las formas «simples» (no mixtas) de gobierno, incluida la democracia pura, así como todas las virtudes morales, todas las capacidades intelectuales y todo el poderío de la riqueza, la belleza, el arte y la ciencia no son nada contra los deseos egoístas que bullen en el corazón de los hombres y que desembocan en un gobierno cruel y tiránico. Tal como aclara respecto del título del ensayo:

1. Al parecer, esta frase lapidaria no la acuñó el propio Adams, sino su compañera Abigail, en una carta enviada al propio John el 31 de marzo de 1776: lc.cx/bpItLo. Por otra parte, dicha expresión no es el título del ensayo, sino del primer apartado del texto de Adams, titulado realmente: *An essay on man's lust for power* («Ensayo sobre el ansia de poder del hombre»): lc.cx/5tni43.

> *No significa, en mi opinión, más que la simple observación sobre la naturaleza humana que todo Hombre que haya leído un tratado sobre Moralidad o conversado con el Mundo [...] debe haber hecho a menudo, a saber, que las Pasiones egoístas son más fuertes que las Sociales, y que las primeras siempre prevalecerán sobre las segundas en todo Hombre abandonado a las Emociones naturales de su propia Mente, sin restricciones y sin el control de un Poder extrínseco a sí mismo.*[2]

Esta concepción de la condición humana fue una convicción de toda la vida de Adams, quien creía que solo se podría controlar a la bestia mediante un gobierno con equilibrio de poderes. Ya en 1767 afirma que veinte años de investigación de los «resortes secretos» de la acción humana le han persuadido cada vez más de que «desde la caída de Adán hasta nuestros días, la Humanidad en general se ha rendido a fuertes delirios, viles afectos, sórdidos deseos y apetitos brutales»; unos impulsos perversos que son «más fuertes que los sociales». Asimismo, utilizando un lenguaje muy parecido al de Tucídides en su relato de ciertos incidentes de la guerra del Peloponeso, Adams lamenta la vulnerabilidad de las instituciones civiles ante los impulsos egoístas de la naturaleza humana: «La

2. *Ibid.*

religión, las supersticiones, los juramentos, la educación, las leyes, todo cederá ante las pasiones, el interés y el poder», a menos y hasta que «se les opongan pasiones, interés y poder».[3] De ahí su inveterada defensa de un gobierno de poderes contrapuestos. Si se oponían los unos a los otros, creía Adams, sus tendencias destructivas podían transmutarse en efectos beneficiosos. Como muchos de sus compatriotas ilustrados, Adams aboga por una forma republicana de gobierno mixto aristotélico o polibiano, que preserve la soberanía popular al tiempo que combina democracia, oligarquía y monarquía de un modo que haga realidad las virtudes de cada una de ellas y contenga sus excesos. La idea consistía en contraponer una cámara baja de elección popular a una cámara alta regida por la aristocracia natural de la riqueza, lo cual podría neutralizar el conflicto endémico entre ricos y pobres, y que a esta cámara legislativa general se opusiera una autoridad ejecutiva única: abandonados a sí mismos y a la naturaleza humana, cada uno de estos tres poderes derivarían en una tiranía que se encumbraría a sí misma, pero, combinados de este modo, la rivalidad de intereses contrapuestos facilitaría la preservación de la tranquilidad del país.

Adams conocía las lúgubres opiniones de Hobbes, Mandeville, Maquiavelo y afines sobre la naturaleza

3. *Ibid.*

humana, pero, en cuanto a las pruebas históricas, a quien daba especial crédito era a Tucídides. Leía a Tucídides y a Tácito, y le parecía que estaba «leyendo la historia de mi propia época y de mi propia vida».[4] Así, en el contexto de los conflictos entre facciones que tenían lugar durante el nacimiento de la república estadounidense, especialmente los conflictos de clase que tanto se parecían a los de la Grecia del siglo V a. C., Tucídides se convirtió para Adams en el testigo estrella de los estragos que podían causar el deseo fuera de control y los intereses facciosos. De ahí que el historiador de la Antigüedad ocupe un lugar prominente en el prefacio de *A defence of the Constitutions of the Government of the United States of America* de Adams, donde escribe: «Es imposible leer sin horror el Libro Tercero de Tucídides, donde relata los faccionalismos y las confusiones en toda Grecia, que se originaron por esta falta de equilibrio».[5] Seguidamente, Adams hace una paráfrasis de la narración de Tucídides sobre la guerra civil (*stasis*) de Córcira.[6]

---

4. Carta de John Adams a Thomas Jefferson, 3 de febrero de 1812, lc.cx/u0eFe2.

5. John Adams, «The Defence», en *The works of John Adams*, vol. 4, Charles C. Little and James Brown, Boston, 1851, p. 285.

6. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libros III-IV, trad. Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 1991, pp. 123-146.

Abrevio radicalmente el relato de Tucídides: estaríamos ante un levantamiento de «los pocos» contra «los muchos» en Córcira, una rebelión de la clase privilegiada contra el gobierno democrático del pueblo cuyo fin es romper la alianza con Atenas y establecer un régimen oligárquico alineado con Esparta. En una serie de enfrentamientos violentos que incluyen vulneraciones sacrílegas de la ley y la religión, las partes alternan victorias y derrotas, y se infligen bajas mutuas que aumentan progresivamente a medida que los espartanos intervienen en favor de los oligarcas y los atenienses en favor del pueblo. Al final, una flota ateniense sitia la ciudad por medio de un cordón militar, tras lo cual la facción oligárquica sufre una sangrienta masacre a manos de una turba fuera de control:

> *Durante los siete días en que Eurimedonte, tras su llegada, permaneció en la isla con las sesenta naves, los corcireos asesinaron a aquellos de sus conciudadanos a los que consideraban enemigos; el cargo que les imputaban era de querer derrocar la democracia, pero también hubo quienes murieron víctimas de enemistades particulares, y otros, a causa del dinero que se les debía, perecieron a manos de sus deudores. La muerte se presentó en todas sus formas y, como suele ocurrir en tales circunstancias, no hubo exceso que no se cometiera y se llegó más allá todavía. Los padres mataron a sus hijos, los suplicantes fueron arrancados de los*

templos y asesinados en sus inmediaciones, e incluso hubo algunos que fueron emparedados en el templo de Dioniso y murieron allí.[7]

Aparentemente más violenta que cualquiera de las anteriores, la guerra civil de Córcira fue solo el primero de los mortíferos conflictos que se desarrollaron en el contexto de la guerra del Peloponeso. Las antiguas disputas por el poder en muchas ciudades se vieron exacerbadas por la respectiva participación de espartanos y atenienses en los bandos oligárquico y popular. La descripción que hace Tucídides de la consiguiente descomposición de la sociedad civil es similar a su relato de la peste en Atenas; de hecho, transmite la sensación de una difusión epidémica de estas «convulsiones» políticas, crecientemente malignas conforme se extienden de ciudad en ciudad. En efecto, la peste que se desata aquí es la de «la naturaleza humana, habituada ya a cometer injusticias: a despecho de la legalidad, se impuso entonces sobre las leyes y encontró placer en demostrar que no era señora de su propia cólera, pero que era más fuerte que la justicia y enemiga de toda superioridad».[8] «La causa de todos estos males —dice— era el deseo de poder inspirado por la codicia y la ambición; y de

7. *Ibid*, pp. 136-137.
8. *Ibid*, p. 144.

estas dos pasiones, cuando estallaban las rivalidades de partido, surgía el fanatismo».[9] Pero, cuando Tucídides afirma que este sufrimiento no va a dejar de repetirse —con «síntomas» variables— «mientras la naturaleza humana sea la misma»,[10] John Adams interrumpe su propia exposición del texto para decir: «Si el angustiado historiador hubiese conocido un equilibrio de tres poderes, no habría sentenciado un mal tan incurable, sino que habría concluido: "[...] mientras los bandos en las ciudades siguieran desequilibrados"».[11]

Sin embargo, a medida que prosigue la descripción de Tucídides del «mal», no solo vemos cómo las principales instituciones de la sociedad sucumben a la naturaleza humana, sino que el propio lenguaje también sufre una degeneración. La iniquidad moral se une a la hipocresía interesada hasta el punto de que «cambiaron incluso el significado normal de las palabras en relación con los hechos, para adecuarlas a su interpretación de los mismos».[12] En su notable obra sobre las *Representative words*, Thomas Gustafson habla de un arquetípico «momento tucidideano» en el que las corrupciones del pueblo y del lenguaje se convierten en una sola. Citando el mismo pasaje de Tucídides,

9. *Ibid*, p. 141.
10. *Ibid*, p. 138.
11. Adams, «The Defence», *op. cit.*, p. 285.
12. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, *op. cit.*, p. 139.

Quentin Skinner identifica el tropo en cuestión como «paradiástole», refiriéndose a las interpretaciones moralmente conflictivas de un mismo término, como el de «democracia», que puede ser perversamente difamado por ideas como la de «gobierno de la turba». (Para un ejemplo contemporáneo, piénsese en el llamado «conservadurismo compasivo» de la Administración Bush, con su concesión de recortes fiscales a los ricos a expensas de la sociedad en nombre de la «ecuanimidad» [*fairness*], arguyendo que «se lo han ganado, se lo merecen»; de ahí también la definición del impuesto de sucesiones como «impuesto a la muerte» [*death tax*]). A medida que en Córcira las palabras se traducían en una lucha sin cuartel por el poder, lo sucio se convertía en justo y lo justo, en sucio. La astuta conspiración se disfrazaba de «defensa propia», toda prudente vacilación era castigada como «cobardía espuria» y, mientras la violencia frenética se consideraba un signo de «hombría», ser moderado demostraba la falta de esta. Los juramentos no valían nada frente a las ventajas de romperlos. El único principio que se mantenía en pie, observó el clasicista Walter Robert Connor, era

> *...el cálculo del interés propio. Ahora todas las convenciones de la vida griega —las promesas, los juramentos, las súplicas, las obligaciones para con parientes y benefactores e, incluso, la convención última, el propio lenguaje— se*

esfuman. Es el bellum omnium contra omnes *de Hobbes.*[13]

En efecto, Hobbes fue el primer traductor de Tucídides directamente del griego al inglés. Si Tucídides parece hobbesiano es porque Hobbes era tucidideano. En su traducción de 1628 de *Historia de la guerra del Peloponeso*, Hobbes alaba a Tucídides como «el historiador más político que jamás haya existido», poniéndolo a la altura de Homero como poeta, Aristóteles como filósofo y Demóstenes como orador. Lo que atrae a Hobbes de Tucídides es sobre todo su aparente desprecio por la democracia y la insistencia en sus defectos (es por eso que elige leerlo). Algunos de estos defectos adquieren aquí especial relevancia porque derivan justamente de las condiciones que John Adams consideraba necesarias para el éxito de una república, a saber, el equilibrio de poderes. En las descripciones de Tucídides de la forma de hacer política en las asambleas ciudadanas de Atenas, Hobbes no veía más que demagogos persiguiendo sus ambiciones personales, «abogando los unos por los otros» en detrimento de los intereses de la ciudad. Los debates y la debacle de la invasión de Sicilia serían un buen ejemplo. De ahí esta perorata en la autobiografía en verso de Hobbes:

13. Walter Robert Connor, *Thucydides*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1984, p. 99.

Homero y Virgilio, Horacio, Sófocles,
Plauto, Eurípides, Aristófanes,
los entiendo, sin más; pero de todos ellos
ninguno me complace como Tucídides.
Para él la Democracia es una estupidez,
más sabia es una República que un rey.[14]

Tanto los estudiosos clásicos como los hobbesianos han visto en la narración de Tucídides de la *stasis* de Córcira una de las fuentes principales en la concepción de Hobbes del estado de naturaleza. Dice Terence Ball, por ejemplo: «El estado de naturaleza de Hobbes es, de cabo a rabo, punto por punto, paralelo al relato de Tucídides de la revolución de Córcira».[15] Los paralelismos no empiezan ni acaban ahí. Incluso al margen del estado de anarquía original de Hobbes —basado, como en Tucídides, en «el deseo de poder inspirado por la codicia y la ambición»—, la descripción que hace de las «incomodidades» de la condición humana primordial se parece mucho a las reflexiones de Tucídides (en la denominada «Arqueología» del libro primero) sobre los orígenes de los griegos. Socialmente

14. Thomas Hobbes, «Verse autobiography», en Edwin Curley (ed.), *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*, Hackett, Indianápolis, 1994, pp. LV-LVI.

15. Terence Ball, *Reappraising political theory. Revisionist studies in the history of political thought*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 91.

desunidos y culturalmente subdesarrollados a causa del temor a la depredación mutua, los primeros hombres de Tucídides, como los primeros hombres de Hobbes, ni comerciaban, ni navegaban, ni cultivaban. Desprovistos de riqueza y en constante movimiento, los griegos primitivos no construyeron ciudades ni «alcanzaron forma alguna de grandeza». Asimismo, para Hobbes los hombres en estado de naturaleza no construyen «edificios confortables» ni desarrollan las artes, las letras o una medición del tiempo. Al contrario, se sabe que para ellos la vida es «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta».[16]

Si para John Adams la forma de escapar de la anarquía descrita por el «angustiado historiador» de la antigua Grecia consistía en un sistema autorregulado de poderes en pugna, Thomas Hobbes creía que la solución pasaba por un soberano con poderes excepcionales «capaz de mantener a todos sus miembros en el temor»,[17] es decir, que contuviese y resolviese coercitivamente la inclinación innata de los hombres a buscar su propio beneficio a costa de los demás. Podríamos decir que los dos sabios resolvieron sus similitudes de forma diferente, ya que para Hobbes la razón de ser del gobierno era la misma que para Adams. Así dice Hobbes en *De cive*:

---

16. Thomas Hobbes, *Leviatán*, trad. Antonio Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1980, p. 225.
17. *Ibid.*, p. 265.

> *Establezco antes que nada este principio que todos los hombres conocen y que ninguno niega, a saber: que las disposiciones de los hombres son naturalmente de tal condición que, excepto cuando son reprimidos por temor a algún poder coercitivo, cada hombre desconfiará y tendrá miedo de cada otro hombre; y como por derecho natural, se verá obligado a hacer uso de la fuerza que tiene para lograr la preservación de sí mismo.*[18]

Como se dice a menudo —y como ha dicho de manera especialmente brillante Crawford Brough Macpherson en su trabajo sobre el «individualismo posesivo»—, la narrativa de Hobbes en el *Leviatán* sobre el paso del estado natural al estado político es al mismo tiempo un mito de origen de la mentalidad capitalista. De la premisa del deseo inagotable de todo hombre por asegurar su propio bien, se sigue inevitablemente una escasez general de medios; de ahí las incursiones mutuas en la idea de que «el poder de un hombre resiste y neutraliza los efectos del poder de otro».[19] Una vez más,

---

18. Thomas Hobbes, *De cive. Or the citizen*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1949 [1642], p. 51. [Hay trad. cast.: *De cive*, trad. Carlos Mellizo Cuadrado, Alianza, Madrid, 2016, pp. 43-44].

19. Thomas Hobbes, *The elements of law, natural and politic*, ed. Ferdinand Tönnies, Frank Cass & Co., Londres, 1969 [1640], p. 34. [Hay trad. cast.: *Elementos de derecho natural*

lo que Adams considera algo bueno, en Hobbes es la fuente de lo peor por venir. Y lo peor fue la consiguiente evolución del estado natural de una condición de competencia pequeñoburguesa a la explotación capitalista en estado puro, cuando los hombres descubren que solo pueden garantizar su propio bien sometiendo a los demás y utilizando su poder para conseguirlo. Entre paréntesis cabe señalar aquí que, aunque Hobbes era un gran crítico del abuso de las palabras, su observación de que todo acto ostensible, incluido el más loable, no es más que otra forma de obtener poder sobre los demás, es un equivalente funcional de la paradiástole. La liberalidad, la afabilidad, la nobleza o «cualquier cualidad que hace amable a un hombre, o temido por muchos, o la reputación de tal cualidad, es poder, porque es un medio para disponer del apoyo y el servicio de muchos».[20] A uno le recuerda la obsesión actual con el «poder» en las ciencias sociales y los estudios culturales, esa especie de *funcionalismo del poder* que disuelve las más diversas formas culturales en el baño ácido de los efectos de la dominación. (Lo cual demuestra, por lo demás, el acierto de Hobbes al apuntar la necesidad de enmendar la frecuencia de «los discursos triviales»[21] en las universidades). Pero volvamos al

---

y político, trad. Dalmacio Negro Pavón, Alianza, Madrid, 1979].

20. Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 190.

21. *Ibid.*, p. 125.

estado original hobbesiano: guiados por la razón e impulsados por el miedo, los hombres acaban por rendir su derecho privado al uso de la fuerza en favor de un poder soberano que los protegerá y usará la suya en pro de la paz y la protección colectiva. Este poder soberano podría ser una asamblea, pero tras la experiencia de la *hybris* parlamentaria y el regicidio de Carlos I de Inglaterra, a Hobbes le pareció claro que, derecho divino aparte, «más sabio es un rey».[22]

Los contrarios, decía Aristóteles, son la fuente de sus contrarios. Esta oposición entre jerarquía e igualdad, monarquía y república, es en sí misma dialéctica: la una se define históricamente contra la otra, tanto en la práctica política como en el debate ideológico. Siempre existe la motivación del contexto inmediato: Adams participaba en una rebelión contra la corona británica, Hobbes estaba condicionado en su absolutismo por los ataques contra las prerrogativas de la realeza. Pero fuera de esto, nuestros autores ocupan su lugar respectivo en una disputa secular occidental entre la soberanía popular y la monárquica, enfrentándose a los argumentos de adversarios filosóficos lejanos y constituciones políticas pasadas. Adams tomaba al propio Hobbes por un respetado interlocutor: «Hobbes, un hombre que, por infeliz que fuese en carácter o

22. Hobbes, «Verse autobiography», *op. cit.*, p. LIV.

detestables sus principios, era igual en genio y saber a cualquiera de sus contemporáneos».[23] El realismo de Hobbes, por su parte, tal como muestra Quentin Skinner, respondía intertextualmente a antiguas doctrinas republicanas: las teorías romanas y renacentistas del orden civil, con su énfasis en la igualdad de voz de los ciudadanos en el gobierno. Escribe Skinner que una de las aspiraciones de Hobbes en el *Leviatán* era «demoler toda esta estructura de pensamiento [republicano] y, con ella, la teoría de la igualdad y la ciudadanía sobre la que se ha erigido la ciencia civil humanista».[24] Además, es (hegelianamente) lógico pensar que los contrarios preservan y engloban al otro en su negación, la igualdad en la jerarquía, y viceversa. Es problemático el modo como Hobbes concibe el origen del estado de naturaleza, con todo el mundo con derecho a todo, porque conduce a la guerra permanente; y algo parecido ocurre con Adams, que prevé la tiranía como corolario de la guerra de la naturaleza. «Toda esta estructura de pensamiento» debería incluir el absolutismo de Hobbes como el complemento histórico del republicanismo que quería demoler. Se trata de una estructura diacrónica y dinámica de contrarios interdependientes,

---

23. John Adams, «Marchamont Nedham. The right constitution of a commonwealth examined», en *The works of John Adams*, vol. 6, Charles C. Little and James Brown, Boston, p. 5.

24. Quentin Skinner, *Visions of politics*, vol. 3, *Hobbes and civil science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 14.

dos órdenes culturales contrapuestos que se alternan a lo largo del tiempo.

Por lo demás, como regímenes para contener al indómito animal humano, tanto la dominación del soberano como el equilibrio republicano se sitúan en el mismo lado del dualismo fundamental naturaleza-cultura que cimenta «toda esta estructura». La naturaleza es la necesidad, el egoísmo presocial, antisocial que la cultura debe capear. O ante el que debe sucumbir, tal como en Córcira el orden cultural se disolvió en la vorágine desatada por los deseos de poder y riqueza fuera de control. La antítesis cultura-naturaleza es tan antigua y persistente como las formas de gobierno que apuntala: más antigua que Tucídides, como veremos, y tan actual como el gen egoísta.

Por supuesto, al hablar principalmente de estos tres autores, Tucídides, Hobbes y Adams, no estoy haciendo más que una alegoría. Es mucha la gente célebre y no tan célebre que ha defendido esta misma política de autodesprecio humano. «El ser humano es un animal que necesita un señor»,[25] decía Kant, aunque admitía que el asunto no tenía remedio en la medida en que el señor

---

25. Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trads. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987, p. 21. La frase exacta de Kant es: «El hombre es *un animal*, *el cual* cuando vive entre los de su especie *necesita un señor*» (los énfasis son de la edición original).

«es él mismo un animal que necesita un amo».[26] Haciendo un salto aparentemente extraño, veamos la semblanza en verso de la *stasis* de Córcira que traza Herman Melville, horrorizado por los disturbios raciales y de reclutamiento de Nueva York de 1863:[27]

> *La ciudad está tomada por sus ratas, ratas de barco.*
> *Y las ratas de los muelles. Todos los hechizos civiles*
> *y los conjuros sacerdotales que antaño sobrecogían los corazones,*
> *atenazados por el miedo, sometidos a un dominio mejor*
> *que el dominio de uno mismo, se disuelven como un sueño,*
> *y el ser humano remonta eones enteros de vuelta a la naturaleza.*[28]

---

26. *Ibid.*

27. Se refiere a los *draft riots* (disturbios por reclutamiento) del Bajo Manhattan ocurridos entre el 13 y el 16 de julio de 1863, en plena guerra civil estadounidense, a causa de las leyes de reclutamiento. Miles de trabajadores, mayoritariamente de origen irlandés, protestaron contra el alistamiento y, como parte de los disturbios, se dieron también ataques raciales contra instituciones asistenciales de la comunidad afroamericana y contra viviendas de abolicionistas. La intensidad de los enfrentamientos llegó a provocar la declaración de la ley marcial.

28. Herman Melville, «The house-top. A night piece», Nueva York, julio de 1863. Puede encontrarse el poema completo aquí: lc.cx/f1Tpiu.

Melville no habla únicamente de la anarquía natural, sino de cómo la remedia la autoridad del soberano. Tras la mano dura en la represión de los disturbios por parte de las fuerzas de la Unión, Melville percibía a un Abraham Lincoln dictatorial, quien, bajo la apariencia de un «sabio Dracón», practicaba la «tiranía cínica de los reyes honestos», quebrantando la armonía republicana y toda fe en la bondad humana.

Sin embargo, al engarzarse de este modo en la naturaleza humana, nuestra alegoría va mucho más allá de lo político. En efecto, el mismo esquema dinámico podemos encontrarlo en una variedad de registros culturales, desde la composición elemental de la materia hasta la estructura del cosmos, desde la concepción terapéutica del cuerpo hasta la ordenación armónica de la ciudad. Nos encontramos ante una auténtica metafísica del orden que puede remontarse a la Antigüedad más remota y describirse en abstracto como la transformación de la pugna entre vanidosos elementos individuales en un colectivo estable, ya sea por la acción de un poder externo que constriñe y mantiene a los elementos díscolos en su sitio, ya sea porque los propios elementos se mantienen a raya los unos a los otros. He aquí una estructura de *longue durée*: una metafísica recurrente y dinámica de anarquía, jerarquía e igualdad.

La antigua Grecia

Es como si Tucídides hubiese tomado su descripción de la anarquía en Córcira del lamento de Hesíodo por el estado de la humanidad en la degenerada Edad del Hierro, cuando la justicia estaba en suspenso y se había desatado una inclinación natural a la competición despiadada. Unos cuatro siglos antes que Tucídides, *Los trabajos y los días* de Hesíodo habla de las mismas transgresiones del parentesco y de la moralidad, los mismos «retorcidos discursos» y «juramentos», el mismo deseo de poder y riqueza, la misma violencia y destrucción. En la Edad del Hierro:

> *El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo y no se querrá al hermano como antes. Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y los insultarán con duras palabras, cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses —no podrían dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos [cuya justicia es la*

violencia], y unos saquearán las ciudades de los otros—. Ningún reconocimiento habrá para el que cumpla su palabra ni para el justo ni el honrado, sino que tendrán en más consideración al malhechor y al hombre violento. La justicia estará en la fuerza de las manos y no existirá pudor; el malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso con retorcidos discursos y además se valdrá del juramento. La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres miserables.[1]

Observa el clasicista Gerald Naddaf: «Hesíodo creía que sin justicia los seres humanos se devorarían como animales, que habría una especie de estado de naturaleza hobbesiano, no muy distinto del que precedió al reino de Zeus».[2]

Hobbes envejece muy rápido. Y cada vez es menos original, habida cuenta de que Naddaf se refiere a la creación de la paz y el orden universales por el dios soberano Zeus con el sometimiento de los titanes rebeldes, que en la tradición son representados como el arquetipo de la naturaleza humana. Como dicen Marcel

---

1. Hesíodo, «Los trabajos y los días», en *Obras y fragmentos*, trads. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1978, p. 133.
2. Gerard Naddaf, *The Greek concept of nature*, State University of New York Press, Nueva York, 2005, p. 60.

Detienne y Jean-Pierre Vernant en su deslumbrante comentario a la *Teogonía* de Hesíodo —donde, como es sabido, esta estructura es expuesta—, «no hay orden cósmico sin diferenciación, jerarquía y supremacía, pero no hay supremacía sin conflicto, injusticia y violencia».[3] Con un comienzo de crimen y rebelión contra los dioses —esto es, propio de una sociedad sin forma, como correponde a los orígenes amorfos del universo—, la historia concluye con un cosmos estable bajo la soberanía impuesta del victorioso Zeus, con sus reinos diferenciados entre el cielo, la tierra y el inframundo. Solo que, en la medida en que el desorden se resuelve por la fuerza más que por contrato, la narración es más nietzscheana que hobbesiana. En la visión de Nietzsche del origen de la comunidad política [*commonwealth*], la conquista violenta y el despotismo despiadado son necesarios para imponer el orden sobre los incivilizados salvajes nativos:

> *He utilizado la palabra «Estado»: ya se entiende a quién me refiero —una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que, organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, colocan sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre*

3. Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Cunning intelligence in Greek culture and society*, trad. Janet Lloyd, University of Chicago Press, Chicago, 1991, p. 88.

una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda—. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el «Estado».[4]

Así, en la *Teogonía*, con el gobierno del universo en juego, el orden vence en una implacable batalla de diez años que enfrenta a la joven generación de dioses, liderada por Zeus, con su padre Cronos y los indomables titanes. Gracias a su astuta inteligencia y a su poder abrumador, Zeus se hace con la victoria y arroja a los titanes encadenados a las abisales brumas del Tártaro. Tras un segundo triunfo ante un peligroso rival —Tifón—, Zeus reparte los honores y privilegios de los dioses, su estatus y funciones. Bajo la soberanía de Zeus, el gobierno divino es y será estable por siempre jamás, y en adelante las disputas entre los inmortales se sellarán por medio de juramentos vinculantes. Entretanto, si los humanos son tristemente propensos a romper sus juramentos es porque los conflictos, la miseria y el

---

4. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996, p. 98. En el original en inglés, Sahlins utiliza en esta cita el término *commonwealth*, aunque en el original alemán de la obra de Nietzsche se emplea el vocablo *Staat* y, en las traducciones al inglés de ese mismo pasaje que hemos podido consultar, también se traduce como *State*. Desconocemos si el autor recurrió a alguna versión diferente o si prefirió sustituir *State* por *commonwealth* por coherencia con el desarrollo argumental.

mal han sido desterrados al plano terrenal. Tal es la suerte humana, solo atemperada por el don de la justicia y la vana esperanza que Zeus envió a la humanidad junto con la «bella maldad», Pandora, en la misma tinaja que acarreaba todas las desgracias.

Un interés especial revisten aquí las tradicionales relaciones de naturaleza común entre el Titán y las razas humanas, porque fundamentan el sentido occidental de lo político como constreñimiento del individuo antisocial en un folclore de viejo cuño. «El titán —dice Paul Ricœur— es la figura por medio de la cual el mal humano arraiga en el mal prehumano».[5] En efecto, en los mitos órficos los humanos descienden de las cenizas de los titanes enterrados por Zeus por haber asesinado a Dioniso. Sus tumultuosas inclinaciones titánicas asoman en las *Leyes* de Platón, en el pasaje en el que advierte de que la música desenfrenada alentará indeseadas licencias democráticas, de modo que «se recreará el espectáculo de la naturaleza titánica del que hablan nuestras viejas leyendas, con los humanos volviendo a su antigua condición infernal de miseria sin fin». (¿Debemos culpar a Elvis y a los Beatles de nuestros problemas actuales?).

Si los seres humanos eran titanes por naturaleza, sus antiguos reyes eran manifestaciones de Zeus por ascendencia. La cosmogonía se perpetúa en forma de

---

5. Paul Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, trad. Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2004, p. 432.

dinastía. Las antiguas leyendas fundacionales de los estados peloponesios hablan de héroes inmigrantes, nacidos de la unión de Zeus con una mujer mortal, que se casan con las hijas de los gobernantes autóctonos y usurpan la corona. El origen del Estado es una versión terrenal de la génesis del universo a partir de la unión cósmica entre el Cielo (Urano) y la Tierra (Gaia). Lacedemón, epónimo del forastero nacido de Zeus, se casa con Esparta, epónimo de la descendiente de gobernantes nacidos de la Tierra, y establece de este modo una dinastía civilizatoria entre los habitantes de la llanura de Eurotas, custodios de una identidad eterna. Agamenón, rey de Micenas, era asimismo descendiente real de Zeus, de donde le viene la autoridad sobre los demás reyes de su enorme ejército. Pero en la época de Homero ya hacía cuatrocientos o quinientos años que, junto con la destrucción de los antiguos reinos micénicos, había desaparecido cualquier cosa que se pareciese a una copia humana fidedigna de la soberanía universal de Zeus. Es cierto que en las epopeyas de los poetas del siglo VIII aún quedan vestigios de una realeza de rasgos divinos. Y que la justicia de algunos buenos gobernantes en *Los trabajos y los días* de Hesíodo no solo podía hacer prosperar la ciudad, sino también engendrar la prosperidad de la naturaleza. Con todo, los reyes de la época de Hesíodo no solo tenían un poder muy inferior al de sus predecesores micénicos —desaparecidos (aunque no olvidados) hacía mucho tiempo—, sino que su autoridad estaba fragmentada

y se la disputaban élites rivales. En *Archaeology as cultural history*,[6] su excelente síntesis de la prehistoria de la ciudad-Estado clásica, Ian Morris da cuenta de esta competición aristocrática señalando su coincidencia con la reapertura del comercio de lujo con Oriente tras la llamada Edad Oscura que siguió al colapso micénico. En verdad, según Vernant, el espíritu agonístico no imperaba solo entre la nobleza guerrera, sino que estaba muy extendido en la sociedad en general. Citando a Hesíodo —«el alfarero tiene inquina al alfarero y el artesano al artesano, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo»—,[7] Vernant infiere de modo sugerente que la competencia presupone cierta igualdad entre los adversarios, aun cuando aspira a la jerarquía. O, como podría decirse, la antítesis emergente, la jerarquía, engloba la negación que suprime: la igualdad. Parece que algo así afloraba en las disputas aristocráticas contra el gobierno de los reyes o los tiranos. Mucho antes de alcanzarse en la democracia ateniense del siglo V, la igualdad política, la *isonomia*, ya venía siendo enarbolada por la nobleza de ciertas ciudades-Estado arcaicas que crónicamente salía derrotada en su competición por la supremacía. *Isonomia*, «igualdad», era la reivindicación de ciertos oligarcas que

6. Ian Morris, *Archaeology as cultural history*, Blackwell, Oxford, 2000. [Hay trad. cast.: *Historia y cultura. La revolución de la arqueología*, trad. Ignacio Alonso, Edhasa, Barcelona, 2007].

7. Hesíodo, «Los trabajos y los días», *op. cit.*, p. 123.

protestaban por haber sido despojados de sus privilegios [*disenfranchisement*] por los tiranos. (Debía ser algo parecido a la Carta Magna, tal vez).[8] Kurt Raaflaub habla incluso de la *isonomia* como de un «concepto aristocrático», uno de los «valores aristocráticos».

Al final, la oposición entre igualdad y jerarquía se resuelve políticamente como el conflicto entre la soberanía popular por un lado y la oligarquía o la monarquía por el otro: bajo esta forma, junto con múltiples implicaciones culturales, recorre la historia occidental durante más de dos mil años. Por eso Morris habla de cierta «ideología moderada» [*middling ideology*] que surgió en el siglo VII y que luchó a trancas y barrancas contra un sistema de poder aristocrático hasta su triunfo en la institución de la democracia ateniense. La historia social del periodo arcaico, escribe, «se entiende mejor como el conflicto entre estas culturas antitéticas». Los *middlers* eran partidarios de un régimen autoorganizado, igualitario y participativo. En agudo contraste con la aristocracia heroica, representaban la filosofía de vivir en el término medio. Debían

8. La Carta Magna (originalmente *Magna Carta Libertatum* [Gran Carta de las Libertades]), junto con la Carta del Bosque, establecieron, en la Inglaterra de 1217, limitaciones al poder del monarca y uno de los primeros sistemas de libertades (prohibición de la tortura o procesos reglados en los juicios) y de regulación de los bienes comunes. Véase Peter Linebaugh, *El manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, trads. Yaiza Hernández y Ástor Díaz, Traficantes de Sueños, Madrid, 2013.

mantener los apetitos corporales bajo control, evitar la codicia y la arrogancia, y de este modo mantener la solidaridad con sus semejantes. En palabras de Morris, formaban una «comunidad imaginada» de ciudadanos varones moderados e iguales que daban la espalda al pasado y a Oriente. Los aristócratas, en cambio, miraban por encima y más allá de la sociedad de sus compatriotas y tomaban como modelo a la antigua nobleza micénica para forjar su identidad y su autoridad. Su estatus procedía de los dioses, de los antepasados heroicos y de Oriente, de donde importaban las exigencias materiales de su divinidad.

Dadas las diferencias entre estas «culturas antitéticas», su cohabitación en las ciudades-Estado en desarrollo podía convertirlas en facciones antagónicas, con una élite unida contra el populacho en luchas que se percibían cada vez más como conflictos entre ricos y pobres. Plutarco cuenta que el amigo de Solón, Anacarsis, se reía de él «porque intentaba frenar las injusticias y abusos de los ciudadanos con letras que en nada se diferencian de las telas de araña»,[9] y que serían hechas trizas por los ricos y poderosos. Se trataba de las medidas propuestas por el célebre legislador ateniense a principios del siglo VI a. C., que permitían a los pobres librarse de deudas y castigos, y ampliaban la participación en un gobierno que favorecía a los privilegiados. Solón

9. Plutarco, *Vidas paralelas*, vol. 2, trad. Aurelio Pérez Jiménez, Gredos, Madrid, 2008, p. 102.

responde a su amigo que los hombres cumplen sus compromisos cuando ven que ninguna de las partes se beneficia de romperlos, y que está trabajando para que practicar la justicia sea más ventajoso para todos los implicados. Tal vez, al igual que otros estadistas posteriores, Solón esperaba que resultase más ventajoso reconocer los derechos de los adversarios políticos que suscitar la sedición y sumir a la ciudad en el desorden. En cualquier caso, al hablar de la rapacidad de los ciudadanos, la vulnerabilidad de la ley ante el egoísmo, la oposición entre jerarquía e igualdad, y el remedio del equilibrio de poder, el argumento, suponiendo que algo así tuviera lugar, sugiere que la metafísica occidental del orden estaba presente en la formación de la polis clásica.

El siglo v a. C. fue testigo de nuevas versiones de la vieja oposición entre jerarquía e igualdad, que eclosionaron ideológicamente en el transcurso de la guerra del Peloponeso. Aunque según Ian Morris el triunfo de los ideales democráticos podemos fecharlo en la Constitución ateniense del año 507 a. C., las guerras civiles entre la élite y las facciones populistas siguieron perturbando muchas ciudades griegas durante más de un siglo. Aristocrática en origen, durante esta época la élite tiene un devenir cada vez más plutocrático. Dice Platón en *La república* que toda ciudad es muchas ciudades a la vez, pues, para empezar, está dividida entre una *polis* de ricos y una *polis* de pobres, que constantemente están en guerra y que, a su vez, se dividen en grupos rivales más pequeños. Como hemos

visto, durante la guerra del Peloponeso esta lucha endémica se subsume en una confrontación general panhelénica entre la «democracia» de los atenienses y la «oligarquía» de los espartanos, formas reconstituidas, por así decirlo, de las arcaicas «culturas antitéticas». Inicialmente atestiguados por Heródoto a mediados del siglo V a. C., los términos «democracia» y «oligarquía» aparecen por primera vez como causas ideológicas de muerte precisamente en la descripción que hace Tucídides de las intervenciones ateniense y espartana en la *stasis* de Córcira. Pero para entonces el benévolo eslogan del imperialismo ateniense, *isonomia*, «igualdad», había invadido las cosmologías, así como las políticas, y se abría camino en corpologías y ontologías, sistemas del cuerpo y conceptos fundamentales sobre la naturaleza de las cosas.

Isonomia, «el nombre más hermoso del mundo»,[10] la llamaba Heródoto. En principio, la *isonomia* de la que Atenas era el modelo implicaba la participación igualitaria de los ciudadanos (varones) en un gobierno que tenían en común y regían como un cuerpo soberano reunido en la Asamblea. Dado que las mujeres, los esclavos y los residentes extranjeros estaban excluidos de estos privilegios, la democracia se sostenía de hecho sobre formas de jerarquía extraconstitucionales, algunas de ellas bastante autoritarias. (Incluso al margen de la

10. Heródoto, *Historia*, vol. III, trad. Carlos Shrader, Gredos, Madrid, 1979, p. 161.

historia de la esclavitud, las mismas contradicciones siguen siendo válidas para los estadounidenses contemporáneos, que se complacen en creer que «viven en una democracia» aunque pasen la mayor parte de su vida bajo instituciones no democráticas como la familia, la escuela o el lugar de trabajo capitalista, por no mencionar las organizaciones militares y burocráticas del propio Estado. ¡Mirad!, la democracia está desnuda). Para los ciudadanos atenienses, *isonomia* significaba igualdad ante la ley, igualdad de voz y voto en la Asamblea e igualdad de oportunidades para participar en el Consejo de los Quinientos (la Boulé), que fijaba el orden del día de la Asamblea y ejercía importantes funciones diplomáticas y judiciales. En el Consejo, cada una de las diez tribus establecidas por la Constitución de Clístenes del año 507 a.C. estaba representada por cincuenta hombres elegidos por sorteo para un mandato de un año. Cada delegación tribal ejercía por rotación la presidencia y la comisión permanente durante un periodo de treinta y seis o treinta y siete días. Esta igualdad rotativa es interesante por la forma en que subsume la jerarquía en y como principio de *isonomia*. (Veremos algo parecido en la medicina hipocrática). La rotación cumple el feliz ideal aristotélico de un gobierno en el que los ciudadanos mandan y son mandados por turnos.

Tomando como base de comparación los antiguos reinos micénicos y minoicos, podemos decir que la transformación del carácter de la soberanía de la monarquía a la democracia fue múltiple y radical. Si seguimos la

descripción del contraste que hace Vernant, los antiguos reinos gobernados de forma privada, coercitiva y mística desde palacio dieron paso a una polis en la que los poderes del gobierno recaían de forma colectiva, igualitaria y pública en los ciudadanos. Reunidos en asamblea abierta en el centro de la ciudad (el ágora), los ciudadanos determinan mediante la razón y la persuasión las políticas que concilian sus diferentes intereses privados en aras de lo que es bueno para el Estado. De nuevo, esto es lo que sucede en teoría. Escribe Vernant:

> *El grupo humano se hace pues, de él mismo, la siguiente imagen: al lado de las moradas privadas, particulares, existe un centro, donde los asuntos públicos son discutidos, y este centro representa todo lo que es «común», la colectividad como tal. [...] En lugar de que la sociedad humana forme, como el espacio mítico, un mundo de niveles con el rey en la cima y debajo de él toda una jerarquía de estatutos sociales definidos en términos de dominación y de sumisión [...]. [Ahora] el universo de la ciudad[-Estado] aparece constituido por relaciones igualitarias y reversibles en las que todos los ciudadanos se definen los unos en relación a los otros como idénticos en el plano político.*[11]

---

11. Jean-Pierre Vernant, *Myth and thought among the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1983, p. 185. [Hay trad. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. Juan Diego López Bonillo,

Sin embargo, pese a la reciprocidad, la igualdad y la colectividad, la polis democrática seguía siendo vulnerable a los efectos disruptivos de los asuntos personales de sus ciudadanos. Los atenienses eran bien conscientes de ello. Hablando de «el interés propio, finalidad que todo ser está dispuesto por naturaleza a perseguir como un bien, aunque la ley desvíe por fuerza esta tendencia y la encamine al respeto de la igualdad»,[12] el sofista Glaucón evoca en *La república* la misma oposición entre derecho (o cultura) e interés propio (o naturaleza) que señala la descripción de Tucídides de la guerra civil en Córcira. En opinión de Peter A. Brunt, tal oposición entre bien privado y bien público está en «el origen de los conflictos internos [...] tan frecuentes en las ciudades griegas y, por tanto, del desarrollo de la teoría política griega». Pensemos, por poner otro ejemplo, en la exhortación sobre la necesaria virtud cívica de los ciudadanos que hace Pericles en la «Oración fúnebre»: deben saber que su bienestar privado se garantiza mejor promoviendo los intereses de la ciudad, tal como ocurre cuando se conmemora a los muertos en combate. La bienintencionada máxima de Pericles estaría destinada desde entonces a ser

---

Ariel, Barcelona, 1973, p. 192]. Sahlins realiza aquí una recomposición libre de la cita de Vernant. Se indican entre corchetes los cambios en relación con la versión en castellano. *(N. del T.)*

12. Platón, *La república*, trads. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 1984, pp. 108-109.

ensayada por los principales estadistas de las repúblicas, lo cual cuando menos demuestra que nunca dejó de ser necesaria. Pero es que ya en el siglo VI a. C., mucho antes de que Platón y Pericles se preocuparan por la cuestión política, Anaximandro de Mileto había hecho del gobierno del interés propio mediante la interacción de fuerzas iguales y opuestas el principio del buen orden en todo el universo.

Más que un cosmos ordenado desde arriba por un dios todopoderoso, el universo de Anaximandro es un sistema natural autorregulado, controlado internamente por el toma y daca compensatorio de los elementos iguales que lo componen. Hay que señalar que la obra de Anaximandro que se conserva es fragmentaria y que, de sus puntos ciegos, se han hecho numerosas exégesis, entre ellas, en la era moderna, algún comentario no demasiado esclarecedor de Nietzsche y una salmodia heideggeriana sobre la presencia del ser. Sin embargo, el contraste con el cosmos organizado y dominado por Zeus es suficientemente claro y señalado por muchos, en especial por Charles H. Kahn en su minucioso estudio del corpus de la obra de Anaximandro en el contexto de las filosofías presocráticas. «Anaximandro —escribe Kahn— niega que haya algún cuerpo elemental o porción del mundo que domine a otro; para él, son la igualdad y el equilibrio lo que caracteriza al mundo».[13]

13. Charles H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Columbia University Press, Nueva York, 1980, p. 80.

Anaximandro descarta, como principio cosmogónico, la posibilidad de que un elemento ontológico genere o domine a los demás. El universo no surge ni del agua ni de ninguna otra de las llamadas sustancias elementales, sino de «alguna naturaleza distinta, ilimitada [*apeiron*]» que produce los cielos y los mundos que hay en ellas. Según la interpretación académica habitual, los componentes elementales diferenciados surgidos del infinito (*apeiron*) son opuestos binarios, como caliente y frío o húmedo y seco, que chocan conflictivamente entre sí y que, al estar en pie de igualdad, no pueden imponerse los unos a los otros. Antes bien, los elementos reparan sus injustas invasiones mutuas en un proceso que genera las cosas existentes, si bien con el paso del tiempo todas ellas se resuelven de nuevo en sus componentes elementales. En un artículo seminal sobre la *isonomia*, Gregory Vlastos observa que la solución de Anaximandro al problema de la justicia cósmica, que toma como modelo la justicia cívico-política, difiere completamente de la justicia aristocrática o monárquica de Hesíodo. De hecho, el orden universal de Anaximandro «responde sustancialmente a la *isonomia*, pues supone que el único modo fiable de preservar la justicia en una comunidad es la distribución equitativa del poder entre sus miembros».[14]

14. Gregory Vlastos, «Equality and justice in early Greek cosmologies», en David Furley y Reginald E. Allen (eds.), *Studies in*

Un sentido similar de la constitución del orden a partir del choque entre elementos iguales se obtiene en la cosmografía más amplia de Anaximandro, en la que la Tierra se sitúa en el centro del universo por su equidistancia respecto de los cuerpos ardientes de la esfera celeste. También en este caso la estabilidad eterna se logra sin el auxilio de soberanía externa alguna. El equilibrio no parece solo una función de distancias equivalentes, sino también de fuerzas en conflicto, particularmente en lo que concierne a la Tierra, ya que el universo es frío y húmedo en su centro terrestre, y caliente y seco en la periferia celeste. Además, como han señalado con frecuencia los clasicistas, esta política cósmica de la Tierra fija se asemeja al orden espacial de la polis democrática, con sus muchos hogares rodeando el ágora central, ahí donde los distintos intereses confluyen y se ajustan mutuamente.

En el microcosmos como en el macrocosmos: en el cuerpo sano de los moradores de estos hogares también reinaba la *isonomia*. Según el tratado fundacional del médico de finales del siglo VI a. C. Alcmeón de Crotona, la salud consiste precisamente en la «*isonomia*» o «igualdad de derechos» de las potencias en pugna que constituyen el cuerpo. (Los textos de Alcmeón enumeran entre estos poderes del cuerpo el calor y el frío, lo amargo y lo dulce, y lo húmedo y lo

---

presocratic philosophy, vol. 1, *The beginnings of philosophy*, 2016, pp. 56-91, lc.cx/RvkRQv.

seco, pero probablemente había más). Y, a la inversa, en el tratado de Alcmeón la «monarquía» o el dominio de un poder sobre los demás era la causa de la enfermedad y la destrucción. Entre los numerosos testimonios de la vigencia a largo plazo de esta corpología isonómica, se encuentra la disquisición del *Timeo* de Platón sobre la enfermedad causada por un exceso, un déficit o un cambio de lugar «antinatural» entre las cuatro naturalezas de las que está construido el cuerpo: la tierra, el fuego, el agua y el aire. En un contexto análogo, Charles Kahn señala que es prácticamente ilimitado el número de textos que podrían citarse para ilustrar la visión de la naturaleza como «interacción dinámica entre fuerzas en conflicto» y distingue a los sucesores hipocráticos de Alcmeón como los mejores representantes de este «naturalismo del siglo V».[15]

La medicina humoral de los médicos hipocráticos amplió y complicó enormemente el funcionamiento del equilibrio al introducir factores ambientales, temporales, temperamentales y de otro tipo, al tiempo que los tratamientos alopáticos de los facultativos hacían de dicho equilibrio un principio tanto práctico como teórico. En el temprano tratado de Hipócrates *Sobre la naturaleza del hombre*, los humores (por ejemplo, la flema [*phlegm*]) están vinculados a las estaciones (en este caso el invierno) por medio de un elemento primario

15. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, *op. cit.*, p. 133.

común (el frío). La salud consistiría en un sistema de igualdad rotativa en el que cada uno de los cuatro humores (flema, sangre, bilis amarilla y bilis negra) prevalece en su estación correspondiente. Los tratamientos hipocráticos, por su parte, consistían en prescribir lo contrario del elemento desproporcionado, como pueden ser alimentos considerados fríos para curar las fiebres, o baños calientes para la tos seca. Una implicación crucial de este principio alopático —que, por cierto, sigue teniendo un uso terapéutico— reside en que la medicina se une a la política como un ámbito en el cual la *isonomia* es una *praxis*, es decir, un principio de acción pragmático y deseable. Esto ayuda a explicar cómo la medicina humoral de los médicos hipocráticos, desarrollada en mayor profundidad por el médico del siglo II d. C. Galeno, pudo ser reproducida íntegramente y con alusiones políticas tan tarde como en el siglo XVIII por John Adams, el famoso apóstol del equilibrio de poderes. «Algunos médicos —escribió— han pensado que si fuese posible mantener los diversos humores en perfecto equilibrio, el cuerpo sería inmortal; y tal vez pasaría lo mismo con un cuerpo político de ser posible mantener siempre perfecto el equilibrio de poderes». Esto es lo que se llama una «estructura a largo plazo».[16]

16. Robert J. Taylor, Mary-Jo Kline y Gregg L. Lint (eds.), *Papers of John Adams*, vol. 1, *September 1755-October 1773*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1977.

Otra es la famosa doctrina de Empédocles de las cuatro «raíces»: fuego, aire, agua y tierra, los elementos que componen todo lo existente. Los filósofos y médicos del siglo VI a. C. ya teorizaban sobre la formación de las cosas a partir de elementos primordiales opuestos como el calor y el frío, lo pesado y lo ligero, y lo húmedo y lo seco. Empédocles (495-435 a. C.) pretendía limitar los elementos a cuatro, a los que curiosamente por primera vez caracterizó como dioses en un registro jerárquico. Todo se componía, sin embargo, de esas sustancias iguales que, por su naturaleza, se unían y se separaban por las fuerzas iguales y contrarias del Amor y el Odio: desde los árboles y las personas hasta las aves, las bestias y los propios dioses inmortales. He aquí una metafísica general de lo existente, una ontología que, al igual que el universo de Anaximandro, el cuerpo hipocrático o la democracia ateniense, se basa en el tira y afloja entre cualidades o fuerzas equivalentes. Porque, como dice la máxima de Heráclito, «lo contrario concuerda y de los discordantes nace la más bella armonía / pues el universo se produce gracias a la discordia».[17]

Como principio de orden, la *isonomia* era dominante en la Atenas del siglo V a. C., pero por supuesto no excluía el pensamiento jerárquico, ni entonces ni después, particularmente entre los maestros filósofos. (De hecho, los antiguos dualismos griegos parecen desafiar

17. Heráclito, *Sobre la naturaleza*, trad. Constantino Láscaris, Universidad de Costa Rica, San José, s. f., p. 12, lc.cx/q50tFU.

la observación de Lévi-Strauss de que los opuestos binarios son típicamente jerárquicos y acaso inestables. De nuevo, el problema es el ideal de igualdad absoluta de los elementos opuestos, porque contradice la práctica, y no solo en la antigua Grecia). Los diálogos *Político* y *Timeo* de Platón ofrecen teorías sobre un orden del mundo estructuralmente semejante al impuesto por el soberano Zeus cuando derrota a los incontrolados titanes. Todas las cosas compuestas total o parcialmente de materia, o todas las cosas visibles, tienen una tendencia natural a caer en un «movimiento alborotado y discordante», por lo que su estado original es la anarquía hasta que el dios toma las riendas. «Dios introdujo en cada uno de sus componentes las proporciones necesarias para consigo mismo y para con el resto y los hizo tan proporcionados y armónicos como le fue posible».[18] Lo mismo ocurre con la famosa cosmología de Aristóteles, que se vuelve igualmente abstracta por la purga de las antiguas figuras míticas, a las que también rinde homenaje conservando el sentido de un orden mundial establecido por vía divina cuya fuente suprema es el motor inmóvil. El motor inmóvil impulsa el movimiento eterno de la más alta esfera celeste, que, a su vez, confiere ímpetu a un panteón de motores menores de esferas inferiores, hasta el motor que mueve las cambiantes cosas sublunares.

18. Platón, *Diálogos*, vol. VI, trad. M.ª Ángeles Durán y Francisco Lisi Bereterbide, Gredos, Madrid, 1992, p. 229.

En la misma línea, pero en un registro humano-político, haber vivido en una Atenas largo tiempo comprometida con la *isonomia* no impide a Platón imaginar una república gobernada por una élite culta y de alta cuna. La sabiduría, la virtud y el autocontrol de los guardianes gobernantes debía habilitarlos para contener los deseos mezquinos de la mayoría. En virtud de su propio autodominio, debían dominar el variopinto catálogo de apetitos, placeres y penas que Platón atribuía a mujeres, niños, esclavos y criados «que se llaman libres, aunque carezcan de valía».[19] Pues, en el alma tripartita del hombre culto, la parte racional, con la ayuda de la espiritual, es capaz de gobernar el alma concupiscente, que en todos es la parte dominante y «por naturaleza la más insaciable y codiciosa». Espíritu y razón deben mantener a raya las apetencias y lujurias. De lo contrario, creciéndose con los placeres del cuerpo, «el alma concupiscente, ya no confinada a su propia esfera, intentará esclavizar y gobernar a aquellos que no son sus súbditos naturales y trastornará toda la vida humana». Nótese aquí la política subsumida del equilibrio, necesaria para la salud del alma jerárquica. Nótese también que el alma concupiscente ocupa su lugar (femenino)[20] entre Pandora y Eva, en una vieja

19. Platón, *La república*, *op. cit.*, p. 231.

20. En el original, Sahlins remarca el pronombre *her* para afirmar que el sujeto que ocupa esa posición es femenino. *(N. del T.)*

genealogía matrilineal de culpa por la siniestra codicia de los hombres. Nótese, por último, que la oposición entre el alma racional entrenada y el alma concupiscente, naturalmente insaciable, reproduce en el microcosmos la misma antítesis entre costumbre e interés egoísta natural que hemos visto en Tucídides y en otros. Y todavía cabe señalar que, pese a la antipatía que sentía por los sofistas de su tiempo, la ciencia del alma de Platón sigue, a este respecto, sus distinciones habituales de naturaleza y cultura, como también lo había hecho la de Aristóteles.

Ya sea en el modo dominante de una metafísica igualitaria, o en el sistema subdominante de la jerarquía, a lo largo y ancho de la cultura griega antigua nos encontramos con la misma noción subyacente de resolución de un conflicto de elementos. Sin embargo, cuando de lo que se trata es de determinar cuál es el motor principal que rige en los dominios culturales relevantes, los clasicistas, siguiendo principios vagamente durkheimianos o marxianos según los cuales la teoría sería un sedimento de la práctica social, casi todos coinciden en señalar que la política es la condición fundamental. Lo cosmológico, lo fisiológico, etcétera, son reflejos de lo político. Se afirma, en concreto, que con la aparición de la ciudad democrática, la *isonomia* prevalece sobre la *monarchia* en las ideas sobre la naturaleza tal como ha triunfado previamente en las prácticas de la sociedad. La naturaleza se modela de acuerdo a la ciudad-Estado igualitaria, del mismo modo que el cosmos

de Anaximandro, por ejemplo, parece reflejar la polis terrenal. El problema es que este tipo de simplificaciones reduccionistas no dan cuenta de las complejas temporalidades y dialécticas que históricamente estaban en juego.

Como sabemos, la *isonomia* era en primera instancia un valor aristocrático y, en cualquier caso, como ideal era tanto una precondición como una consecuencia de la polis democrática del siglo VI a. C. (Aquí es válido el principio de Marx según el cual el peor de los arquitectos es mejor que la mejor de las abejas, ya que el arquitecto es capaz de erigir el edificio en su imaginación antes de levantarlo en la realidad).[21] Tampoco podía haber ninguna correlación simple entre la

21. El autor se refiere aquí a una frase del capítulo 5 de *El capital* (libro I, sección III), que en castellano se ha traducido así: «Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera» (trad. Pedro Scaron, Siglo XXI, Madrid, 2008, p. 216). Parece que el término «arquitecto» que utiliza Sahlins no se ajusta exactamente al término utilizado por Marx, que en el original alemán emplea *Baumeister* (diferente del vocablo específico *Architekt*). Por otra parte, parece que las traducciones al inglés sí que han empleado el término *architect* (hemos podido consultar una de 1905 de Charles H. Kerr [Chicago] y otra posterior de Progreso [Moscú]).

isonomia en la ciudad y la oposición equilibrada en la naturaleza. Puede que el sistema del cuerpo de Alcmeón fuese democrático y se basase en la «igualdad de derechos» de sus componentes, pero su patria no lo era: Crotona era entonces una oligarquía cerrada que destacaba por las graves desigualdades que albergaba. Evidentemente, la *isonomia* no era solo la «superestructura» de una «infraestructura» práctica. Pasa como con las célebres tortugas infinitas [*turtles all the way down*]:[22] la *isonomia* estaba en todas las estructuras, hasta llegar a la naturaleza fundamental de las cosas. Estaba en la base cultural.

El punto crítico es que, para los antiguos griegos, los límites entre la sociedad y la naturaleza no estaban tan rígidamente demarcados o analíticamente vigilados como lo están en la imaginación académica moderna. Alcmeón describe una condición desequilibrada y enferma del cuerpo en términos políticos; Tucídides, una condición inarmónica de la ciudad en términos de enfermedad. Sir Ernest Barker proporciona un

22. El autor habla de «certain famous turtles "all the way down"» aludiendo a la idea de *regresión infinita*, el principio recursivo según el cual algo depende de algo que, a su vez, depende de otra cosa que, a su vez, depende de otra y así sucesivamente. En este caso se trata del mito de la tortuga-mundo, la tortuga gigante que según muchas culturas sostiene el mundo, la cual, a su vez, es sostenida por otra tortuga más grande, etcétera. Seguramente Sahlins toma la referencia de Edward Burnett Tylor, uno de los padres fundadores de la antropología. *(N. del T.)*

ejemplo pitagórico de una base natural de lo político, derivada de la proposición de que la justicia es un número cuadrado. Un número cuadrado es la armonía perfecta, ya que se compone de partes iguales y el número de partes es igual al valor numérico de cada parte. «De ello se deduce que la justicia se basa en la concepción de un Estado compuesto de partes iguales».[23] En *Fenicias*, de Eurípides, aparece un argumento similar en la súplica de Yocasta a su hijo Etéocles para que comparta el gobierno del Estado con su hermano Polinices:

> *Porque incluso las medidas y las unidades de peso entre los hombres las fijó la Equidad, y estableció la numeración. El ojo oscuro de la noche y la luz del sol ecuánimemente recorren el ciclo anual [...]. Tanto el sol como la luna se someten en favor de los mortales, ¿y tú no vas a consentir en tener tu equitativa porción de la herencia y compartirla con este? Entonces, ¿dónde está la justicia?*[24]

Charles Kahn señala que, tradicionalmente, sociedad y naturaleza eran intercambiables en la Antigüedad griega. Pero ciertos filósofos del siglo v a. C., dice, se

---

23. Ernest Barker, *The political thought of Plato and Aristotle*, Putnam's Sons/Methuen, Nueva York/Londres, 1966, p. 80.

24. Eurípides, «Fenicias», trad. Carlos García Gual, en *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1979, p. 121.

empeñaron en establecer su separación. O, más bien, sociedad y naturaleza fueron definidas como contrarias «como resultado de ciertas controversias del siglo V en torno a la *physis* [naturaleza] y al *nomos* [costumbre]». He aquí el dualismo que abonó el terreno para nuestro triángulo metafísico: la naturaleza humana presocial, antisocial, que los sistemas culturales de igualdad y jerarquía tratan de controlar.

Los sofistas eran los sospechosos habituales. Giorgio Agamben, a propósito del «tenaz linaje» del dualismo *nomos-physis* en la cultura política de Occidente, afirma:

> *La polémica sofística contra el nomos a favor de la naturaleza (que se desarrolla en tonos cada vez más encendidos en el curso del siglo IV) puede ser considerada como la premisa necesaria de la oposición entre estado de naturaleza y* commonwealth*, que Hobbes sitúa como fundamento de su concepción de la soberanía.*[25]

Por supuesto, el linaje también debería incluir a Tucídides, que fue una inspiración para Hobbes y oyente de los sofistas, especialmente Gorgias y Antifonte. Sin olvidar a los antepasados más remotos, puesto que los

---

25. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 51.

sofistas no fueron en absoluto los primeros en hacer proféticas inferencias del conflicto entre la naturaleza humana y la ciudad, aunque sus predecesores no necesariamente empleasen las categorías *physis-nomos* como tales, o las empleasen en su acepción del siglo v a. C. Una humanidad fiera y avariciosa había sido enemiga del buen orden al menos desde Hesíodo. Y luego estaban los poetas. «Así lo quiso la naturaleza, sin importarle las leyes», reza un fragmento de Eurípides. En la *Antígona* de Sófocles, en cambio, son las leyes de la ciudad las que no se preocupan por los sentimientos familiares. Aquí hay una cuestión de parentesco sobre la que tendremos que volver, y tres cuartos de lo mismo ocurre con el principio general de oposición entre naturaleza buena y cultura mala que implica. De todas las posibles conjugaciones del dualismo *nomos-physis*, que varían en función de cuál de los pares se privilegie como lo bueno y cuál se crea que se impone sobre el otro, en el largo curso de la historia occidental el sentido «rusoniano» de una naturaleza pura y una cultura corrupta solo ha sido superado por su contrario «hobbesiano»; o, más bien, ha sido arrastrado junto a este último, en la medida en que la condición edénica original del ser humano es evocada por la fatídica caída en el mal. Con todo, como señala Agamben, desde finales del siglo v a. C. nuestra antropología nativa se ha aferrado tenazmente y ha regresado una y otra vez a las visiones más oscuras de la naturaleza humana de los sofistas. Devotamente consagrado a su bienestar

individual e impelido a una competencia brutal con sus semejantes, este es el monstruo con el que debe lidiar la cultura, con demasiada frecuencia sin éxito.

¿Qué podía hacer la cultura, que no consistía más que en un voluble conjunto de creencias y costumbres locales, ante las disposiciones conductuales de la especie, que eran innatas e imperativas para cada individuo? «Las cosas nobles y justas —dice Aristóteles— que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones que parecen existir solo por convención [*nomos*] y no por naturaleza [*physis*]».[26] Aristóteles no era un sofista, por supuesto, pero era un gran admirador de lo natural, de su autenticidad o, incluso, de su legitimidad; de ahí su percepción, compartida por muchos, de la diferencia cultural como la evidencia de una agencia meramente humana en contraste con la autodeterminación de las cosas naturales. Las propiedades de las cosas naturales exceden toda intención o hábito humanos. Lancemos una piedra al aire mil veces y veremos como no se queda ahí flotando, siempre cae a tierra de acuerdo con su naturaleza esencial. Arthur Lovejoy y George Boas observan que en tiempos de Aristóteles la *physis* pasó a significar «en el vocabulario de la cosmología y la metafísica las cualidades objetivas o realidades independientes del

26. Aristóteles, *Ética nicomáquea / Ética eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985, p. 131. Los términos entre corchetes son añadidos del autor.

mundo exterior y, por tanto, a expresar el concepto abstracto de objetividad».[27] De hecho, dos mil años antes de que se desarrollase en la cultura científica de Occidente la idea de unas invariantes «leyes de la naturaleza», ya se había formulado como tal en la Antigüedad, concretamente en referencia al deseo de los más fuertes —ya sea personas o partidos— de dominar a los más débiles y aprovecharse de ellos. Tal era la «propia ley de la naturaleza», argumenta el sofista Calicles en el *Gorgias*, y Tucídides pinta a los atenienses diciendo algo muy parecido a los desventurados melios a los que asedian (pronto volveremos sobre estos textos). Obsérvese que la *physis*, como reino independiente de la necesidad, carece de sujeto —salvo por el hecho de que Dios posiblemente creó el mundo— y, en consecuencia, en los humanos refiere a aspectos del comportamiento de los cuales no son responsables: los impulsos inherentes e involuntarios de su constitución humana. La ausencia de sujetos es una cualidad distintiva de la imaginación occidental acerca de la «naturaleza», de nuevo en contraste con otros muchos pueblos que viven en mundos imbuidos de subjetividad, en cosmos habitados por el sol, la luna, las estrellas, los animales, las montañas, los truenos, las cosechas y otras personas no humanas.

---

27. Arthur Lovejoy y George Boas, *Primitivism and related ideas in Antiquity*, Octagon, Nueva York, 1973, p. 106.

En la antigua Grecia, el *nomos*, como materia de la acción humana, se conoce y se practica subjetivamente. De ahí su contingencia e inestabilidad, e incluso su inferioridad con respecto a la naturaleza en el ranking de la realidad. Refiriéndose a un argumento sofista que se dispone a desmontar, el ateniense de las *Leyes* dice esto del arte como creación humana tardía, en comparación con la naturaleza:

> *El arte [...] mortal él mismo nacido de mortales inventa posteriormente algunos juegos y no participa demasiado de la verdad, sino que produce como una especie de imágenes emparentadas con él, como las que generan la pintura y la música, así como aquellas que son artes auxiliares de ellas. [...] De la política dicen que tiene una pequeña parte en común con la naturaleza, mientras que la mayor parte la comparte con el arte, y así también la legislación entera, cuyas convenciones no son verdaderas, no tiene nada en común con la naturaleza, sino con el arte.*[28]

Ya se trate del arte, del derecho, de la política o de la costumbre en general, estos *nomoi* de factura humana tienen todos los atributos (lockeanos) de las cualidades secundarias de la percepción, como calor y frío

---

28. Platón, *Diálogos*, vol. IX, *Leyes (Libros VII-XII)*, trad. Francisco Lisi Bereterbide, Gredos, Madrid, 1999, pp. 195-196.

o dulce y amargo. Pero lo peor para la trayectoria posterior del concepto de cultura en el pensamiento occidental nativo es que el *nomos* adquirió el sentido de algo falso en comparación con la autenticidad y la realidad de la naturaleza. De factura humana y artificial, la cultura no era verdadera como sí lo era la naturaleza. Escriben Lovejoy y Boas:

> *Es sin duda un fenómeno éticamente significativo en la historia lingüística que la expresión [nomos], que solía significar «por ley» o «conforme a las costumbres aceptadas», adquiriese también el sentido de «subjetivo» y, además, con una connotación negativa, es decir, de error.*[29]

La premisa según la cual la naturaleza es verdadera y la cultura es falsa inspira las antropologías complementarias de largo recorrido que he simplificado sobremanera como rusonianas y hobbesianas: aunque adoptan sentidos antitéticos de lo natural, ambas lo privilegian sobre la cultura. La primera, que ve la naturaleza como pura y buena, pero generalmente esclava de la cultura, ha persistido en las visiones nostálgicas de la edad de oro de Cronos, el jardín del edén y el buen salvaje; en el caso de esta última, de hecho, según algunos reportes aún existía a principios de la era

29. Lovejoy y Boas, *Primitivism and related ideas in Antiquity*, *op. cit.*, p. 106.

moderna en América y Tahití. La medicina hipocrática y galénica también basaba su práctica en esta idea, ya que concebía la salud como el estado natural del cuerpo, y el tratamiento consistía en corregir un desequilibrio antinatural o en dejar que la naturaleza siguiese su curso. La idea de la autenticidad de la naturaleza humana yace tras la apelación a la ley natural y a toda una serie de posiciones meliorativas y a veces utópicas sobre los derechos humanos naturales y la moral universal. Recientemente, la naturaleza como benefactora, de nuevo en cuanto que negación de la cultura corrupta, ha resurgido como valor mercantil en forma de productos ecológicos y agua pura embotellada en manantiales de las «primitivas» islas Fiyi (en cuyos envases de plástico quizá sí que haya una buena cultura ... de bacterias). La visión complementaria y lúgubre de la naturaleza humana ha tenido unas repercusiones estructurales enormes, como puede comprobarse en la variedad de relaciones entre la avaricia natural y el orden cultural concebidas por los sofistas y Tucídides, su compañero de viaje en esta cuestión. Prácticamente fijaron la agenda teórica que desde hace siglos ha dominado el pensamiento social occidental.

A diferencia de la fe de Protágoras en que, con la ayuda del dios, el sentido de la justicia y el respeto mutuo de los hombres refrenarían sus inclinaciones antisociales, la mayoría de estos planteamientos eran bastante cínicos. Un ejemplo extremo lo constituye la

arrolladora irrupción de Trasímaco en *La república*, cuando dice que «lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte».[30] Según este argumento, la sociedad misma, en su propia estructura, es el reflejo directo del interés propio de la parte más fuerte, ya sean las mayorías de las democracias, las minorías de las oligarquías o el único de las tiranías. Es lo que, de nuevo, nos encontramos que predica el orador Lisias: «Lo primero que hay que tener en cuenta es que nadie es oligarca o demócrata por naturaleza, sino que cada uno brega por establecer el tipo de constitución que le conviene». Esto implica algo bastante parecido al principio de Jeremy Bentham según el cual la sociedad no es sino el fruto de los acuerdos resultantes de la búsqueda de los hombres de sus intereses particulares. Más compleja y actual en términos sociobiológicos, sobre todo por su apelación a los precedentes animales, es la compleja perorata de Calicles en el *Gorgias*, en el sentido de que las instituciones del buen orden y los sentimientos nobles no son más que mistificaciones del amor propio natural, lo cual las hace tanto más frágiles. Estos *nomoi* aparentemente buenos son armas de la mayoría débil en su intento de sacar tajada de su lucha sin cuartel contra la minoría fuerte. Al promover la justicia y el juego limpio, haciendo pasar de

30. Platón, *La república*, *op. cit.*, p. 77.

este modo su interés privado por rectitud colectiva, la mayoría más débil se asegura una ventaja que por naturaleza no merece, en la medida en que ha sido capaz de avergonzar e impedir a la minoría el ejercicio de su fuerza mayor. De todos modos, dice Calicles, cuando lo que es correcto por naturaleza deviene incorrecto por convención, la sociedad se vuelve vulnerable a la ley superior de la dominación, siempre disponible para quien pueda aplicarla. Ya se trate de animales, estados o razas humanas, lo propio de la naturaleza es que el más fuerte aventaje al más débil, el mejor al peor, el más capaz al menos capaz:

> *¿En qué clase de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas, e igualmente, otros infinitos casos que se podrían citar? Sin embargo, a mi juicio, estos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo, y también, por Zeus, con arreglo a la ley de la naturaleza. Sin duda, no con arreglo a esta ley que nosotros establecemos, por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo.*
>
> *Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, y, pisoteando nuestros escritos,*

engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza.[31]

Cuando en el famoso «Diálogo de los melios» de Tucídides los atenienses invocan la misma ley del más fuerte, uno podría pensar que eso que llamamos «naturaleza humana» ya había alcanzado su función occidental moderna como excusa para prácticas culturales éticamente problemáticas: la subordinación de la mujer, la monogamia en serie o la pasión por el dinero. Al culpar de todo lo negativo a la naturaleza, la contradicción moral —como la que se da entre el imperialismo y la igualdad democrática (*isonomia*)— queda al margen de toda responsabilidad, muy especialmente de quienes son sus beneficiarios. Por eso los atenienses hablan como si no tuviesen más remedio que someter a los melios, más débiles que ellos. Pues sus designios imperiales no hacían sino expresar una ley universal y eterna de la naturaleza:

Creemos que los dioses y los hombres (en el primer supuesto se trata de una opinión, en el segundo, de una certeza) imperan siempre, en virtud de una ley natural, sobre aquellos a los que superan en poder. Nosotros no hemos establecido esta ley, ni la hemos aplicado los primeros; ya existía cuando

31. Platón, *Diálogos*, vol. II, trads. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 1987, p. 81.

la recibimos y habremos de dejarla como legado a la posteridad. Y sabemos que también vosotros, y cualquier otro, de llegar a estar en la misma situación de poder que nosotros, haríais lo mismo.[32]

La *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides ofrece las variaciones más poderosas del dualismo naturaleza siniestra/cultura frágil, ya que es capaz de formular la relación de muy diferentes maneras, incluidas algunas que se contradicen entre sí. Hasta se olvida del recurso a la naturaleza humana cuando no le sirve. Con respecto a la ley del gobierno del más fuerte en el «Diálogo de los melios», Tucídides parece haber olvidado el importante pasaje del libro primero en el que hace a los corintios quejarse de sus aliados espartanos por no actuar con el afán de dominio de los atenienses, pese a gozar del mismo poder para hacerlo. De hecho, a diferencia de los atenienses, que ambicionan el poder por encima de sus posibilidades, los espartanos suelen quedarse por debajo de las suyas propias. Este pasaje de Tucídides es fundamental, porque expone las diferencias de temperamento entre espartanos y atenienses que ayudan a explicar sus diferencias en política exterior y estrategia militar (de las que se podría concluir que, en muchos sentidos, los espartanos tenían carencias de naturaleza humana).

---

32. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. Antonio Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, 1989, p. 451.

Por lo demás, la propia voluntad natural de poder tiene algunos efectos contradictorios, ya que Tucídides la hace responsable tanto de la revolución de Córcira como del imperialismo ateniense: en el primer caso, afirma que el deseo de poder «era el enemigo de toda superioridad», mientras que en el segundo era lo que la motivaba. Este es, sin embargo, solo uno de los muchos casos en que la naturaleza humana es ora la creadora, ora la destructora de cultura. En otra variación *nomos-physis*, Tucídides concede a la cultura la función de disfraz benéfico de una naturaleza humana egoísta siempre dispuesta a estallar en furia destructiva. La guerra civil de Córcira es el primero de los numerosos conflictos de este tipo, cuyas causas residen en «la ambición de poder y de gloria» de los hombres: los líderes de estos conflictos, no «pretendiendo de palabra servir al interés público, hacían de él botín de sus luchas»[33] y se dedicaban a sembrar el desorden mientras «profesaban las causas más justas: el clamor por la igualdad política del pueblo por un lado, y de una aristocracia moderada por el otro». La cultura es, pues, la forma social de los impulsos naturales y, cuando no lo es, cuando la ciudad se organiza sobre la base de principios tan honorables como la justicia, la moralidad, la igualdad y otros por el estilo, no se trata más que de una mistificación superficial de una

33. *Ibid.*, p. 263.

naturaleza humana más fuerte y verdadera. En un debate en la asamblea ateniense sobre el destino de la ciudad rebelde de Mitilene, un tal Diodoto observa: «Resulta imposible (y es un ingenuo quien lo piense) que, cuando la naturaleza humana aspira decididamente a realizar una empresa, pueda encontrarse algún impedimento, sea en la fuerza de la ley o mediante cualquier otra amenaza, que la haga desistir».[34]

Sí, lo que sea: aquí todo es naturaleza humana, se vea como orden o como desorden, como forma cultural o como su antítesis natural, como algo manifiesto o como mistificación. Estamos ante una historiografía sin fugas en la que no hay más que naturaleza humana actuando contra la naturaleza humana, lo que la convierte en el imbatible campeón de los pesos pesados de la historia mundial.

Es algo que sigue reinando en los designios imperiales estadounidenses sobre la historia mundial, solo que ahora el inherente interés egoísta se propaga reinventado en forma de «libertad individual». El caso es que el proyecto estadounidense de democracia neoliberal para todo el mundo sigue operando sobre la vieja premisa de la cultura como superficie y de su vulnerabilidad a la codicia natural del ser humano (que suele imponer el poder del más fuerte). ¿Cómo decían en *La chaqueta*

34. *Ibid.*, p. 238.

metálica, la película sobre la guerra de Vietnam? Algo así como «dentro de cada amarillo [*gook*][35] hay un americano deseando liberarse». La presunción es que el interés egoísta innato (véase «deseo de libertad») común a toda la humanidad, si es redimido de las idiosincrasias culturales locales —por medio de la fuerza si es necesario, lenguaje que cualquiera comprende—, puede hacer a otros pueblos tan felices y buenos como nosotros. Para George Packer, autor de un libro sobre la guerra de Irak, el «son cosas que pasan», la famosa respuesta del señor Rumsfeld (por entonces secretario de Defensa de Estados Unidos) respecto al saqueo del país tras la conquista, lo convierte en un perfecto sofista:

> *Las palabras de Rumsfeld, que pronto se hicieron tristemente célebres, entrañaban toda una filosofía política. El secretario de Defensa divisaba la anarquía y vislumbraba las primeras etapas de la democracia. En su opinión y en la de otros miembros de la Administración, la libertad era la ausencia de restricciones. La libertad residía en la naturaleza humana como don de la divinidad, no en las instituciones y leyes creadas por el*

35. Apelativo racista de connotaciones imperiales usado por los marines estadounidenses para referirse despectivamente a las gentes de Asia oriental y el Sudeste Asiático. *(N. del T.)*

ser humano. Derroca esa tiranía de treinta y cinco años y la democracia se abrirá paso, porque en todas partes la gente quiere ser libre.[36]

36. George Packer, *The assassins' gate. America in Iraq*, Farrar, Straus & Giroux, Nueva York, 2005, p. 132 [Hay trad. cast.: *La puerta de los asesinos. Historia de la guerra de Irak*, trad. Jaime Enrique Collyer Canales, Debate, 2016, pp. 174-175].

Conceptos alternativos de la condición humana

Tal vez la antítesis entre naturaleza (*physis*) y cultura (*nomos*) se convierte en un problema con el origen del Estado y su intrusión en los vínculos «naturales» de parentesco, pero la cuestión crucial sigue sin resolver: ¿por qué en Grecia y no en muchas otras sociedades que experimentaron el mismo desarrollo? En cualquier caso, parece justo decir que los conflictos dramáticos entre el parentesco y la ciudad, que desde Homero son un *topos* revisitado a menudo por los poetas, implican justamente este tipo de reflexiones sobre la división naturaleza/cultura. En la *Antígona* de Sófocles, la tragedia es inherente a las incompatibilidades entre los principios del parentesco y las prescripciones de la polis, personificadas en el desafío de Antígona a Creonte, tirano gobernante de Tebas. Al prohibirle que entierre a su hermano, por ser enemigo de la ciudad y haber muerto en un ataque contra esta, Creonte antepone las leyes del Estado a la obligación de

Antígona para con su pariente. Creonte es intransigente, pero solo hasta que se convierte en víctima de la misma oposición, cuando su política civil hace de su propio hijo una víctima mortal. A efectos prácticos, puede que la moraleja sea algo más que otra variante del antiguo dualismo naturaleza buena/cultura mala. El argumento de la obligación familiar implica concepciones de la condición humana inimaginables en nuestras filosofías de la naturaleza humana, pues ¿qué significa «interés propio» cuando tanto los yoes como los intereses son relaciones transpersonales, más que predicados de individuos?

Más allá de las controversias actuales sobre la naturaleza humana y sus supuestos complementos culturales, la tradición occidental ha albergado durante mucho tiempo una concepción alternativa del orden y del ser, una que la antropología conoce bien: la comunidad de parentesco. Es cierto que en Occidente esta es la condición humana no marcada, a pesar de que (o tal vez porque) la familia y las relaciones de parentesco son la fuente de nuestros sentimientos y apegos más profundos. Nuestras filosofías de la naturaleza humana ignoran las relaciones de parentesco, ya que las fuentes para su conocimiento proceden por lo general de un ámbito social más amplio, organizado sobre principios radicalmente distintos. Lo que nos gusta considerar naturaleza humana consiste principalmente en las inclinaciones de los varones adultos (burgueses) y suele excluir a las mujeres, los menores y la gente mayor,

amén de descuidar comparativamente el único principio universal de la sociabilidad humana: el parentesco. Podría pensarse que la naturaleza humana empieza en casa, pero entonces habrá que entenderla como algo distinto al interés egoísta, puesto que la caridad siempre ha formado parte de ella.

Esta contradicción latente tal vez explica algunas sugerencias sorprendentes sobre la comunidad de parentesco y la subjetividad que nos dejaron los antiguos. Tanto Platón como Agustín formularon un amplio sistema de parentesco de tipo hawaiano como el modo de sociedad más apropiado para la humanidad: Agustín afirmando que esta concepción de la humanidad como familia era el orden social original de mandato divino; Platón proponiéndola como la sociedad civil ideal entre las clases ilustradas de su utópica república. En los sistemas hawaianos, todos los miembros de la comunidad están relacionados entre sí por medio de los lazos primarios de madre, padre, hermano, hermana, hijo e hija. No es por otra cosa, opina Agustín, que por amor universal que Dios nos hizo descendientes de un único antepasado, a toda la humanidad parte de una única parentela. El obispo de Hipona también se adelantó unos mil quinientos años a la famosa explicación de Edward Burnett Tylor del tabú del incesto («cásate fuera o extínguete» [*marry out or die out*]), con el argumento de que la prohibición de las uniones dentro de la familia hace que se multiplique el número de parientes y, por tanto, que se amplíe la red de apoyos. (Uno tiene una

hermana, una esposa y una familia política en lugar de una hermana que también es esposa y pertenece a la misma familia natal). De esta guisa, hablando de la comunidad de ascendencia común, de la inclusión de parientes lejanos en relaciones primarias (parentesco clasificatorio), del tabú del incesto y de casarse fuera (exogamia), estas antropologías antiguas ya estaban percibiendo el parentesco como un orden colectivo.

Con todo, es Aristóteles quien plasma en la *Ética nicomáquea* lo que a día de hoy todavía parece la mejor explicación de lo que es el parentesco. Uno lee a Aristóteles sobre la amistad entre parientes y podría estar leyendo los análisis de Marilyn Strathern (acerca de las tierras altas de Nueva Guinea) o de Janet Carsten (acerca de los isleños indonesios) sobre el parentesco como conjunto de relaciones con otros intrínsecas al ser subjetivo y a la identidad objetiva de la persona. Como en Aristóteles, los parientes son la misma entidad en diferentes sujetos, los hijos son los otros yoes de sus padres, y los hermanos, primos y otros parientes son personas que se pertenecen entre sí, aunque en diversos grados:

> *Así pues, los padres quieren a sus hijos como a sí mismos (pues lo que procede de ellos es como otros mismos, por haber sido separados); los hijos quieren a sus padres como nacidos de ellos; los hermanos se quieren mutuamente por haber nacido de los mismos padres, pues la identidad con*

> *relación a estos produce identidad entre ellos mismos; de ahí las expresiones «la misma sangre», «las mismas raíces» y otras semejantes. Son, en cierto modo, lo mismo, si bien en individuos separados. [...] Asimismo, la dependencia de primos y demás parientes procede de estos, por el hecho de tener los mismos progenitores, y están más o menos unidos entre sí según su proximidad o lejanía de su primer fundador.*[1]

Si se me permite abstraer el principio general, el parentesco es una forma de ser «en relación». Los parientes son miembros los unos de los otros. Su mutualidad puede ser una identidad «de ser», como entre hermanos o descendientes de un antepasado común, o puede implicar la pertenencia del uno al otro en una relación recíproca y complementaria, como entre marido y mujer. En cualquier caso, la relación con el otro, y en este sentido el otro en sí mismo o sí misma, es intrínseca a la propia existencia.

Aristóteles hablaba principalmente del parentesco de identidad, de una entidad única en sujetos distintos, engendrada por el nacimiento y la descendencia y objetivada por la sustancia corporal compartida; de ahí lo de las personas de una «misma sangre» o estirpe. Sin embargo, al poner de relieve únicamente el parentesco

1. Aristóteles, *Ética nicomáquea / Ética eudemia*, *op. cit.*, p. 344.

del mismo tipo o ascendencia común, su forma de concebirlo era incompleta. Era un reflejo temprano de la antigua distinción occidental entre la naturalidad del parentesco por nacimiento o por «sangre» y las relaciones de creación humana mediante el matrimonio o el derecho: la misma oposición entre *physis* y *nomos* que hace David Schneider en un célebre estudio sobre el parentesco estadounidense moderno. Aun así, esta prioridad concedida a la consanguinidad no es un sesgo ineluctable del parentesco en todas partes, ni siquiera en la definición de la pertenencia al grupo. Los etnógrafos hablan de pueblos que establecen un parentesco solidario de identidad sobre la base de una diversidad de principios, como la residencia, la historia o los derechos comunes sobre la tierra, el intercambio de regalos, la provisión de alimentos o los recuerdos compartidos, entre otras formas de constituir esa mutualidad de ser. Huelga decir que (de no ser por los delirios sociobiológicos) la determinación de las relaciones de parentesco no es necesariamente genealógica ni requiere sentido alguno de la identidad corpórea entre las personas que se reconocen como parientes: en absoluto hace falta que haya una sustancia compartida. No obstante, lo que es universalmente válido en la descripción aristotélica del parentesco como esa entidad única compuesta de diferentes sujetos es la ética de esa identidad: el mandato de amor que tales parientes deben tener los unos por los otros. Son iguales por lo que se refiere a su identidad común, aunque puedan diferenciarse en otros

aspectos, y el apoyo mutuo debe ser la relación económica genérica que rige entre ellos. *Kinship* (parentesco) y *kindness* (bondad), observó una vez E. B. Tylor, tienen una raíz común, una etimología feliz que expresa a la perfección uno de los principios fundamentales de la vida social.

Pero, pese a toda su ética del amor y el apoyo mutuo, un grupo de parentesco no puede reproducirse a sí mismo, en la medida en que el tabú del incesto le priva de las capacidades generativas necesarias y le impone su dependencia de otros externos, los cuales deben suplir la carencia. Los intercambios matrimoniales que transfieren miembros de las unidades domésticas de un grupo a las de otros efectúan una circulación de poderes vitales, constituyendo así relaciones vitales de diferenciación de parentesco, alianzas con otros que crean niños como seres complementarios. (Estas transferencias suelen implicar las contribuciones reproductivas de los hombres en los órdenes matrilineales, de las mujeres en los patrilineales o de ambos en otros sistemas de parentesco). La relación de afinidad es, por tanto, una forma real y experimental del gran dilema místico de la condición humana: que las personas dependen realmente de poderes sui géneris de vitalidad y mortalidad de los que no son autoras ni amas, poderes que existen fuera de sus propias comunidades autoorganizadas. Si la gente controlara su propia existencia, no moriría. Tampoco controla los elementos, las estaciones u otras circunstancias de las que depende su

bienestar. De ahí los abundantes y ampliamente difundidos informes etnográficos que vinculan a los parientes afines con los seres cósmicos que rigen el destino humano, ya que los primeros lo mismo dan que toman vida mediante las transacciones matrimoniales. Incluso hay dioses importantes que pueden ser parientes afines, de la misma manera que hay parientes importantes que pueden ser dioses. De ahí también que, según una célebre fórmula de Edmund Leach, «las relaciones de alianza se consideran influencia metafísica».[2] Bendiciones y maldiciones pasan a través de los vínculos de afinidad. Aquí, en el parentesco, como en las relaciones con el cosmos en general, la alteridad es una condición de la posibilidad del ser.

Los informes etnográficos hablan del «yo transpersonal» (nativos americanos), del yo como «un lugar de relaciones sociales o biografías compartidas» (islas Carolinas), de las personas como «el lugar plural y compuesto de las relaciones que las produjeron» (tierras altas de Nueva Guinea). Refiriéndose en términos generales al concepto africano del «individuo», Roger Bastide escribe: «No existe más que en la medida en que está "fuera" y es "diferente" de sí mismo». Evidentemente, el yo en estas sociedades no es sinónimo del individuo delimitado, unitario y autónomo tal como lo conocemos (que es un individiuo varón, por cierto)

---

2. Edmund R. Leach, *Rethinking anthropology*, The Athlone Press, Londres, 1971 [1961], p. 21.

tanto en la teoría social como en nuestra práctica de parentesco. Antes bien, la persona individual es el lugar de otros múltiples yoes con los que está unida en relaciones mutuas de ser, al tiempo que, por la misma razón, el yo de cualquier persona está distribuido de una manera más o menos amplia entre otras personas. McKim Marriott fue el primero que, desde la India, llamó la atención de los antropólogos sobre este fenómeno:

> *En Asia meridional no se considera que las personas —los actores individuales— sean «individuales», es decir, unidades delimitadas indivisibles, según son concebidas en gran parte de la teoría social y la psicología occidental y en nuestro sentido común. Es más, parece que en esta región del mundo a las personas se las suele considerar «dividuales» o divisibles. Para existir, las personas dividuales absorben influencias materiales heterogéneas. También deben distribuir de sí mismas partículas de sus propias sustancias codificadas —esencias, residuos u otras influencias activas— que luego reproducen en otros algo de la naturaleza de las personas en las cuales se han originado.*[3]

---

3. McKim Marriott, «Hindu transactions. Diversity without dualism», en Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and meaning. Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*, Institute for the Study of Human Issues, Filadelfia, 1976, p. 111.

En resumen, y en general, en las relaciones de parentesco otros devienen predicados de la existencia de uno y viceversa. No estoy pensando en la premisa fenomenológica según la cual el intercambio de puntos de vista es una característica de todas las relaciones sociales directas. Me refiero a la integración de ciertas relaciones, esto es, a la participación de ciertos otros en el propio ser. Y si «yo soy otro», entonces el otro es también mi propio designio.

Como miembros los unos de los otros, los parientes viven la vida de los demás y mueren la muerte de los demás. Uno funciona y actúa en función de las relaciones, pensando en los demás, es decir, en nombre del hijo, del primo cruzado, del marido, de los miembros del clan, del hermano de la madre o de otro pariente. A este respecto, Marilyn Strathern observa en los pueblos de Nueva Guinea que ni la agencia ni la intencionalidad son una simple expresión de la individualidad, en la medida en que el ser del otro es una condición interna de la propia actividad. No solo el trabajo, tampoco el consumo «es una simple cuestión de autosuficiencia —señala Strathern—, sino el reconocimiento y seguimiento de las relaciones».[4] A diferencia del individualismo clásico burgués, el cuerpo no es una posesión privada del individuo. «Un cuerpo

4. Marilyn Strathern, *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley, 1988, p. 294.

es responsabilidad de la microcomunidad que lo alimenta y lo cuida —dice Anne Becker sobre los fiyianos—, con lo que darle forma es competencia de la comunidad y no del yo».[5] La forma del cuerpo es motivo de comentario y preocupación en la aldea, ya que codifica la capacidad de la comunidad para cuidar de sus miembros y la capacidad del individuo para servir a los demás. En estas comunidades de parentesco, el cuerpo es un cuerpo social, sujeto de la empatía, la preocupación y la responsabilidad de los demás, de cuyo bienestar también, y recíprocamente, es devoto custodio.

De ello se deduce que la experiencia tampoco es una función exclusivamente individual. En la medida en que las personas son miembros las unas de las otras, también pueden compartir experiencias. No en el plano de la sensación, por supuesto, sino en el del sentido: de lo que sucede, que es la cualidad humana y comunicable de la experiencia. «La experiencia se difundía entre las personas —cuenta Maurice Leenhardt de los neocaledonios—, no se consideraba específica del individuo». La gente sufría enfermedades como consecuencia de las transgresiones morales o religiosas de sus parientes, lo cual es un hallazgo etnográfico habitual. Son muchas las sociedades en las que el grupo de parentesco debe ser compensado por las heridas infligidas a uno de sus miembros, aún más por darle muerte, y

5. Anne E. Becker, *Body, self, and society. The view from Fiji*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1995, p. 57.

algo menos por haberle cortado el pelo. En muchas sociedades, los parientes afines del herido o fallecido, que son quienes le han dado vida, tienen un derecho especial al resarcimiento. Es el caso de los tlingit de la costa noroeste de Norteamérica:

> *Percibidos como estrechamente vinculados entre sí, todos los miembros del clan se veían afectados cada vez que uno de ellos era insultado o lastimado físicamente, y ya no digamos si moría. Si un miembro de un clan se hería a sí mismo, no solo tenía que ofrecer un banquete y regalos al «bando opuesto» [es decir, a los afines de la mitad opuesta], sino que se esperaba de él que auspiciase un pequeño festín para su propio clan por la vergüenza causada por su desfiguración.*

Son también numerosas las sociedades en las que las personas mueren simbólicamente junto con sus familiares. No solo por medio de heridas autoinfligidas, sino mediante apartamiento de la sociedad con prácticas de duelo que niegan su personalidad social normal: aislamiento, rasgamiento de vestimentas, prohibición del baño y similares. No es que estas prácticas sean universales, pero es bastante común que las personas no mueran solas. También la muerte es un hecho compartido.

¿Es natural el egoísmo? Para gran parte de la humanidad, el interés propio tal como lo conocemos es

antinatural en un sentido normativo: se considera locura, fruto de brujería o cosas similares y motivo suficiente de ostracismo, ejecución o, cuando menos, terapia. Antes que expresar una naturaleza humana presocial, la avaricia se toma generalmente por una pérdida de humanidad. Pone en suspenso las relaciones mutuas del ser que definen la existencia humana. Pues bien, si el yo, el cuerpo, la experiencia, el placer, el dolor, la agencia y la intencionalidad, incluso la misma muerte, son relaciones transpersonales en tantas sociedades y seguramente hunden sus raíces en lo más profundo de la historia humana, cabe deducir entonces que la concepción occidental nativa según la cual la naturaleza humana es esencialmente animal y egoísta es una ilusión de proporciones antropológicas mundiales.

La monarquía medieval

En una línea de pensamiento que se extiende desde la teología de san Agustín hasta la sociología de Émile Durkheim, la sociedad está condicionada por lo peor que hay en nosotros. Desde la Edad Media hasta los tiempos modernos, la sociedad ha sido considerada como un antídoto necesario y coercitivo contra nuestro egoísmo inherente. Es más, se trata de una maldad que es obra de la misma humanidad. Paul Ricœur hace hincapié en la singularidad de la cosmogonía occidental, en la que el mal no es ni una condición primordial ni una tragedia orquestada por la divinidad, sino una responsabilidad exclusiva del hombre, de ese hombre que se ama a sí mismo y desobedece a Dios por su propia complacencia. Eva y la diabólica serpiente tenían algo que ver, pero a Adán le tocó asumir la culpa. Además, puesto que la semilla se transmite en el semen de Adán, como supone san Agustín, se sigue que «fuimos todos aquel uno».[1] Así que,

1. San Agustín, *La ciudad de Dios*, Editorial Católica, Madrid, 1958, p. 879.

cualesquiera que fueran las diferencias entre los antiguos sobre el carácter innato humano, el pecado original prácticamente selló el trato interno en la cristiandad para los siglos venideros. El influyente concepto de pecado original de Agustín, observa Elaine Pagels, «ofreció un análisis de la naturaleza humana que se convirtió, para mal o para bien, en la herencia de las posteriores generaciones de cristianos occidentales y en la principal autoridad del pensamiento psicológico y político».[2] El gran efecto en el pensamiento político fue un amplio consenso sobre la funcionalidad del gobierno en general —y en particular de la monarquía— para reprimir el salvajismo humano.

De no ser así, los seres humanos se devorarían unos a otros como peces u otras bestias salvajes. Los insaciables deseos de la carne conducirían a una guerra sin fin: una guerra en el interior de los individuos, entre los individuos y contra la naturaleza. Dice Agustín: «¡Cómo se sojuzgan mutuamente y, si pueden, se devoran, pues como el pez mayor devora al menor, asimismo el mayor es devorado por otro mayor!».[3] La visión de Ireneo de la historia de los peces procedía ya de una tradición rabínica más antigua: «El gobierno terrenal

---

2. Elaine Pagels, *Adán, Eva y la serpiente. Sexo y política en la antigua cristiandad*, trad. Teresa Camprodón, Crítica, Barcelona, 1990, p. 29.

3. San Agustín, *Obras de San Agustín XX. Enarraciones sobre los salmos* (2.º), Editorial Católica, Madrid, 1964, p. 631.

ha sido designado por Dios en beneficio de las naciones, para que, bajo el temor del gobierno humano, los hombres no se devoren los unos a los otros como peces».[4] Como modelo totémico de la naturaleza humana, el pez grande que se come al pequeño permaneció como proverbio durante la Edad Media y persiste como mordaz descripción del capitalismo neoliberal. (Hace unos años, se comercializó como regalo de Navidad un juguete con esa misma imagen dirigido a ejecutivos de empresas). La idea complementaria de que las personas son incluso peores entre sí que las bestias ha sido también materia de fábulas cristianas sobre la necesidad de la autoridad terrenal. Véase lo que se dice en *La ciudad de Dios*: «Ni siquiera los leones o los tigres han hecho nunca la guerra con los de su especie como los seres humanos han hecho entre sí». O lo que dice Juan Crisóstomo: «Si privas a la ciudad de sus gobernantes, viviremos una vida menos racional que los animales, mordiéndonos y devorándonos unos a otros». Y no hay que olvidar que la primera ciudad la fundó Caín, el primogénito fratricida de la unión incestuosa entre Adán y Eva que pobló su ciudad acostándose con una mujer sin nombre que debía ser su hermana, si no su madre.

---

4. San Ireneo, *Contra las herejías*, *Libro I*, trad. Jesús Garitaonandia Churruca, Apostolado Mariano, Sevilla, 1991, p. 96.

Donde gobierna la ley, la ciudad es gobernada por la razón y por Dios, decía Aristóteles, pero hacer que gobiernen los hombres «añade un elemento animal, pues tal es el impulso afectivo, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los hombres mejores».[5] También Agustín tenía reservas sobre el bandidaje autorizado del Estado, pero la violencia institucionalizada en manos de los poderosos era, a pesar de todo, indispensable para la humanidad caída. Así podía Agustín avalar no solo los poderes del rey, sino también la pena de muerte del juez, el garfio del verdugo, las armas del soldado e incluso la severidad del buen padre. «Mientras todo esto se teme —concluye—, se mantiene a raya a los malvados y los buenos pueden vivir pacíficamente con ellos».

Los medievalistas llaman *agustinismo político* a esta política del pecado original. Gobernar desde arriba y más allá, sobre y contra la población subyacente de inclinación malvada era el principio general, aplicable tanto al señor feudal como al emperador o al rey, y tanto al obispo como al papa. Idealmente, se trataba también de una jerarquía de virtudes en la que la majestad y el poder de los que mandaban, «la buena gente» (*les bonnes gens*), se veían potenciados por su capacidad para refrenar los propios apetitos. El control de su propia bestialidad les permitía controlar la villanía de los

5. Aristóteles, *Política*, trad. Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1998, pp. 207-208.

órdenes inferiores, en los que el pecado original y la brutalidad estaban particularmente sedimentados, para estallar periódicamente en los rituales rabelasianos del «estrato material corporal inferior». En un trabajo titulado *The political and social ideas of St. Augustine*,[6] Herbert Deane hace una comparación sistemática con la tesis similar de Thomas Hobbes del poder real como freno a los impulsos egoístas y destructivos del ser humano, así que no debería sorprender que, al hablar de la versión cristianizada del tema «majestad-contra-salvajismo», Henry Chadwick invoque la descripción de Tucídides de «el infierno de la anarquía», que no puede ser sino una referencia a la *stasis* de Córcira:

> *De las palabras de san Pablo, según quien «el magistrado no lleva la espada en vano», se desprende la certeza de que, debido a la codicia y el orgullo del corazón del hombre caído, el poder de coerción es una restricción indispensable. El magistrado no llevará a nadie al cielo, pero sí que puede contribuir a cercar el ancho camino hacia el infierno de la anarquía que, como observó Tucídides con inquietante elocuencia, saca a relucir en plenitud la capacidad humana para la depravación.*[7]

---

6. Herbert A. Deane, *The political and social ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, Nueva York, 1963.
7. Henry Chadwick, «Christian doctrine», en J. H. Burns (ed.),

Como remedio providencial para la anarquía, la majestad medieval tenía cierta afinidad con la divinidad. Se dice que Federico II (1194-1250), emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, era un monarca que —son palabras de Ernst Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey*— «alegaba ser, como todo gobernante medieval, el vicerregente de la deidad»,[8] que se reconfortaba en el pensamiento de que, como árbitro de la vida y la muerte de su pueblo, era el ejecutor de la divina Providencia. Además de vicerregente de Dios, el rey podía ser su vicario, su sucesor en la tierra o un hombre-dios, a semejanza de Cristo. El cuerpo mortal del rey era la morada temporal del poder inmortal que regía sobre el reino humano, de ahí el aspecto cristológico de su personaje dual. El soberano altomedieval devino *christomimétés*, el «actor» o «imitador» de Cristo. Tal era su personaje por consagración y por gracia, como en el texto del *Anónimo normando* (c. 1100) proporcionado por Kantorowicz:

> *El poder del rey es el poder de Dios. Este poder es, a saber, de Dios por naturaleza y del rey por la gracia. Por tanto, el rey es también Dios*

The Cambridge history of medieval political thought c. 350-c. 1450, Cambridge University Press, Nueva York, 1988.

8. Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, trads. Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Akal, Madrid, 2012, p. 141.

y Cristo, pero por la gracia; y todo lo que hace no lo hace simplemente como hombre, sino como quien ha devenido Dios y Cristo por la gracia.[9]

El tratado político de Juan de Salisbury, de mediados del siglo XII, habla del príncipe gobernante como una cierta «imagen de la majestad divina en el mundo».[10] Esto era bien sabido porque la gente temía al rey. Nadie inclinaría la cabeza en reverencia al gobernante ni el cuello ante el hacha sacrificial, decía Salisbury, si no fuera porque «por un impulso divino temen a aquellos para quienes son motivo de temor».[11] El aspecto complementario del gobierno coercitivo es el miedo universal, que ya encontramos en Agustín y que Hobbes estudia de modo magistral en su teoría del contrato, donde en efecto cada hombre intercambia su miedo privado a una muerte violenta por un miedo colectivo que asegure la paz general.

En el tratado de Juan de Salisbury, como también en la política de Dante, Tomás de Aquino, Juan de París, Egidio Romano y otros egregios intelectuales, la monarquía es toda una cosmología. Es más, se trata de

9. *Ibid.*, pp. 80-81.

10. Juan de Salisbury, *Policraticus*, trads. Manuel Alcalá, Francisco Delgado, Alfonso Echánove, Matías García Gómez, Alberto López Caballero, Juan Vargas y Tomás Zamarriego, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 44.

11. *Ibid.*, p. 306.

una metafísica general del orden que halla en el Uno superior la fuente de los Muchos inferiores. Adaptando el sistema aristotélico del universo a la doctrina cristiana, Dante argumenta en su texto sobre la monarquía mundial que «toda la esfera celestial está guiada por un único movimiento (esto es, por el *primum mobile*) y una única fuente de movimiento (que es Dios) en todas partes, en todos los movimientos y en todas las causas de movimiento» y, por tanto, «la humanidad se encuentra en un estado ideal cuando es guiada por un único gobernante (como por una única fuente de movimiento) y de acuerdo con una única ley». Dante también pone al servicio de la monarquía una distinción popular que Aristóteles había hecho en su *Metafísica* entre dos modos diferentes de ordenar el bien, que es como decir del buen orden. Uno es el orden establecido por las relaciones recíprocas de las partes dentro de un todo, como entre los soldados de un ejército. El otro es el bien que emana del propósito y el plan de una autoridad externa, del modo en que un general es responsable del orden del ejército en su conjunto. Al final de la *Metafísica*, Aristóteles observa: «Pero las cosas que son, no quieren ser mal gobernadas»; y agrega como corolario la celebración supremacista de Agamenón en la *Ilíada*: «No es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne».[12]

---

12. Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, p. 501.

No tengo la certeza de que estas formas contrapuestas de orden fuesen originalmente concebidas como formas abstractas de la oposición entre regímenes jerárquicos e igualitarios del tipo que se discute aquí. Pero, cuando Tomás de Aquino, y especialmente su discípulo Egidio Romano, juntan esta distinción de Aristóteles con la también aristotélica distinción entre justicia distributiva y conmutativa (o rectificatoria), entonces sin duda lidiamos con planteamientos abstractos de orden monárquico y republicano. Puesto que, mientras que la justicia distributiva consiste en la concesión de valor desde el centro a los muchos en proporción al rango, la justicia conmutativa implica reparaciones que restauran la igualdad de una parte respecto de la otra. De hecho, Egidio Romano describe esta última de un modo que recuerda a la justicia cósmica de Anaximandro, que también prevé reparaciones por las incursiones de los cuerpos sobre sus iguales. Dante, por su parte, cree que la forma monárquica es la mejor, no solo porque la entidad dominante encarna el propósito del todo, sino porque la relación entre las partes del todo depende de su mutua subordinación al gobierno externo. En términos más pragmáticos, la *Monarchia* de Dante es un argumento en favor de la realeza universal bajo la consabida premisa de la neutralización de la codicia humana: de no ser controlados «por el freno y la brida», los hombres se dispersarían como caballos.

Tampoco hay que olvidar al viejo Tomás de Aquino cuando se trata de la metafísica de la monarquía. En su

propio tratado sobre la realeza, Tomás de Aquino encuentra monarquía por doquier en la tierra, como en el cielo, según la proposición de que cuando las cosas están organizadas en una unidad, siempre hay algo que gobierna al resto: todos los cuerpos del cosmos están regidos por un cuerpo celestial primario; todos los cuerpos terrestres están regidos por criaturas racionales; en el ser humano, el cuerpo está regido por el alma; en el alma, los apetitos irascibles y concupiscibles están regidos por la razón; y en el cuerpo propiamente dicho, los miembros están regidos por la cabeza o el corazón. De ahí que lo apropiado sea que «en toda multitud haya un principio rector». Y tras dedicar algunas líneas a la constatación de que incluso las abejas tienen rey (*sic*), santo Tomás concluye que toda multiplicidad deriva de la unidad.

Todas las cosas tienen su príncipe. La derivación de los Muchos a partir del Uno va desde el todo animado por Dios, pasando por los señoríos terrenales, hasta la más ínfima de las cosas, en una serie de segmentación progresiva y valor decreciente, siendo cada parte en su forma de organizarse una réplica de la entidad superior que la incluye. El principio prevalece hasta en los compuestos de la materia inanimada: «En el conjunto de la naturaleza inanimada —decía Otto von Gierke— no encontramos sustancia compuesta alguna en la que no haya un elemento que determine la naturaleza del todo».[13] La

13. Otto Gierke, *Political theories of the Middle Age*, trad. Frederic William Maitland, Cambridge University Press, Cambridge, 1922, p. 9.

cadena monárquica del ser compone así una matriz de análogos recíprocos, disponibles para las muchas representaciones rutinarias del Señor como soberano y el soberano como Señor, el reino como cuerpo humano y el cuerpo como reino, etcétera. John Wycliffe ofrece una alternativa aristotélica: «En un sistema de gobierno, el pueblo es la materia, y el rey, la forma», una interpretación adecuada del rey como principio ordenador que, sin embargo, acarrea la implicación no aristotélica de que por naturaleza el pueblo carece de orden.

Aristóteles sostiene que, por naturaleza, la gente vive en sociedades políticas —que el ser humano es un animal político—, una idea que a partir del siglo XIII Tomás de Aquino y sus seguidores desarrollan a contracorriente del agustinismo imperante. Si la humanidad fuese social por naturaleza, se aliviaría el estigma del pecado original, dejaría de ser necesario el remedio del gobierno coercitivo y habría esperanza de felicidad en esa vida terrenal que para Agustín es un valle de lágrimas. Sin embargo, como sabemos, la sociabilidad natural de Aristóteles arrastra una contradicción omnipresente, algo así como una oposición *nomos-physis* que tiende a socavarla, y que la versión de Tomás de Aquino incluso empeora. Pues, aunque el alma racional humana está naturalmente inclinada a refrenar los deseos más bajos, Aristóteles sostiene que hay que adiestrarla para hacerlo; el alma apetitiva, en cambio, es por sí misma y espontáneamente insaciable. «La naturaleza del deseo no conoce límites —escribe en la *Política*—, y la

mayor parte de los hombres viven para colmarla».[14] Por lo tanto, puede que los seres humanos sean sociales por naturaleza, pero al parecer no son naturalmente sociables. Aquí se abría un resquicio para que Tomás de Aquino introdujera el interés y la necesidad como fundamento de la sociedad, de lo que se derivó una cierta recuperación de la realeza como instrumento necesario de la comunidad.

Al incidir en que la asociación entre las personas en la polis es el medio necesario para su existencia material, en buena medida santo Tomás reduce a una función económica el dictamen aristotélico de que el ser humano es un animal político. Aristóteles había negado explícitamente que la formación de la polis tuviese que ver con la obtención de alguna ventaja especial o inmediata y afirmaba que su fin era el bienestar general de los ciudadanos. Sin embargo, para Tomás de Aquino (y para seguidores suyos como Juan de París), la sociedad era natural en el sentido de que solo congregándose en número suficiente podía la gente ganarse la vida. Ni solos ni en familia podían valerse por sí mismos. Solo la ciudad podía proporcionar la población, los conocimientos y la división del trabajo necesarios. Paradójicamente, al instalar la necesidad, el deseo y el interés en la formación de la sociedad —lo que equivale a decir que se incorpora el pecado original, más o

14. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 115.

menos naturalizado—, santo Tomás estaría consumando una condición aristotélica del bien: la autosuficiencia o plenitud, que es de hecho una versión humana de la divinidad. (Esta idea de que la sociedad se origina en las necesidades materiales sigue vigente en las ciencias sociales de nuestros días, tal como lo estuvo entre Helvétius, el barón de Holbach y otros materialistas de la Ilustración). En la formulación de Tomás de Aquino, pues, la condición social original es, en efecto, la de una pequeña burguesía formada por productores independientes que velan cada uno por su propio bien, al tiempo que dependen del intercambio entre sí. Y en ausencia de una autoridad externa, los presagios no son buenos. Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás también piensa que «el deseo de buscar su propio bien está presente en el alma de todos los hombres», y también que «los que poseen riquezas desearán tener más», sin que haya nada en la tierra que pueda apaciguarlos. Lo que necesitan es un rey cuya virtud trascienda las preocupaciones egoístas de sus súbditos y le habilite para conciliar sus conflictos en el interés común. «Porque si muchos hombres vivieran juntos ocupándose cada uno de ellos solo de sus propios asuntos, la comunidad se fragmentaría, a menos que uno de ellos tuviera la responsabilidad del bien de la comunidad en su conjunto». Naturalizando el pecado original en forma del interés material personal, santo Tomás promueve una ideología de la realeza que parece, a grandes rasgos, una forma más o menos benigna de agustinismo político.

Esto ayuda a explicar por qué el filósofo Alan Gewirth encuentra un parecido significativo entre la política de Tomás de Aquino y la de —oh, sorpresa— Thomas Hobbes.

Santo Tomás era conocido por favorecer el apoyo a la realeza abogando por cierta distribución de sus poderes entre la alta nobleza y el pueblo, como en el gobierno mixto de Polibio. Pero las contradicciones del orden monárquico iban haciéndose cada vez más palpables. Ya el régimen feudal había conocido formas de libertad, contrato, representación y consentimiento de los gobernados. La realeza irá perdiendo gradualmente su externalidad, su pretensión de estar por encima y más allá de la sociedad, para convertirse en cambio en instrumento de la sociedad y pasar a estar sujeta a sus leyes. Si a esto se añade la doctrina de que el rey gobernaba por delegación popular, la determinación de quién era el poder soberano quedaba en entredicho, sobre todo porque podía discutirse el alcance de esa delegación y considerarse que el consentimiento del pueblo no era absoluto. Además, se estaba desarrollando la autonomía de las ciudades, los gremios y las comunas campesinas. Marc Bloch explica que las largas y a veces violentas luchas de los campesinos por el autogobierno arrancan ya en el siglo IX. Inspirados en los movimientos por la autonomía de muchas ciudades durante el siglo XI, en los que los ciudadanos se unen bajo juramentos de apoyo mutuo, los campesinos desarrollan cierta inclinación hacia el

«igualitarismo primitivo» de los Evangelios. De hecho, estos desafíos al régimen señorial encontraban aliento y apoyo en la negación crítica que acechaba a la cristiandad medieval desde el principio, desde el jardín del edén y las Escrituras, con su visión de la igualdad original de la humanidad a los ojos de Dios y su comunidad en el cuerpo de Cristo.

Desde los padres de la Iglesia hasta los escolásticos, el consenso de la opinión doctrinal sostenía que es solo después de la caída cuando la humanidad se ve obligada a someterse al gobierno coercitivo, a la propiedad privada, a la desigualdad en general y a la realeza y la esclavitud en particular. Puestas en práctica por los seres humanos, si bien sancionadas por Dios, todas ellas fueron ideadas para controlar la maldad humana (o, como dijo Thomas Gilby, «para sacar lo mejor de lo peor»). Pero entonces, como también observó Gilby, a la oposición entre la igualdad de la naturaleza humana original y las instituciones de la caída (o segunda naturaleza) se superpuso la antigua distinción entre naturaleza y costumbre, *physis* y *nomos*, dotando así a estas instituciones de la civilización medieval de la odiosa distinción de artificialidad. «Es la convención humana —dice santo Tomás—, más que la ley natural, lo que trae consigo la división de la propiedad». Como institución en gran medida de factura humana y moralmente devaluada en comparación con el estado de inocencia, la realeza era vulnerable a una crítica igualitaria. Esta institución punitiva no era lo que Dios

pretendía originalmente cuando hizo a los seres humanos libres e iguales, por lo que cabe pensar que dentro del régimen jerárquico medieval siempre anidó una república libre e igualitaria esperando a salir.

Las repúblicas renacentistas

A partir de finales del siglo XI, la república igualitaria se implanta en Pisa, Milán, Génova, Lucca, Bolonia, Florencia y otras ciudades de Lombardía y Toscana. Persuadidos de ser naturalmente buenos, como dice la Biblia, o capaces de virtud cívica, como dice Cicerón, los hombres ya no tienen por qué creer que Dios ha sancionado su sometimiento a los príncipes para reprimir su maldad. Los hombres (solo los hombres) se convierten en ciudadanos activos que prescriben leyes para sí mismos y dejan de ser sujetos pasivos que sufren una autoridad impuesta. Quentin Skinner señala que muchos de los «prehumanistas» que filosofan sobre el Estado «tratan como una virtud distintiva de los sistemas electivos el hecho de que garantizan la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. No se excluyen los intereses de nadie, no se subordina injustamente a nadie». Cuando la *Política*, el *best seller* bajomedieval de Aristóteles, entra en circulación, se hace posible justificar

esta libertad de sanción divina frente a la monarquía con argumentos basados en la naturaleza cívica innata del hombre, y algunas ciudades pueden presumir de seguir su ideal de un gobierno en el cual los hombres gobiernan y son gobernados por turnos, ya que los magistrados son funcionarios asalariados elegidos por breves mandatos entre la ciudadanía en general. Según la ley florentina de 1538, los gobernantes de la ciudad eran elegidos por sorteo, literalmente de una bolsa, entre todos los hombres de buena reputación.

Sin embargo, en las repúblicas antiguas, las fórmulas clásicas de gobierno mixto que combinaban el gobierno de los pocos y el de los muchos no solían considerarse sistemas de pesos y contrapesos. Se veían más bien como medios para asegurar la armonía de clases al estilo de Milo Minderbinder, el protagonista de la novela *Catch 22*: «Aquí todo el mundo saca tajada».[1] La idea era que si todo el mundo participaba en el gobierno, nadie se vería tentado a rebelarse. En efecto, la paz civil era una obsesión porque constantemente estaba bajo amenaza y los sistemas judiciales se mostraban incapaces de proteger el interés general.

---

1. Se trata de una figura que aparece en la citada *Catch 22* (1961) y posteriormente en *Closing time* (1994), ambas de Joseph Heller. Milo Minderbinder es un oficial a cargo del comedor de una base aérea del Ejército estadounidense, obsesionado por ampliar la actividad del comedor como una manera de ampliar las prebendas que él y sus acólitos obtienen de ella.

En la medida en que chocaba contra intereses de parte, el interés colectivo de la ciudad era relegado a las prédicas de los profesores sobre las virtudes cívicas de la antigua República romana. Podría pensarse que se trata de la solución órfica al recurrente problema de garantizar el bien público al tiempo que se permite a los partidos y personas de la ciudad perseguir el suyo propio. Thomas Gustafson habla de un renacimiento de la oratoria ciceroniana: lo que «los humanistas reclaman para la elocuencia y las letras es nada menos que el poder órfico de civilizar o el poder divino de poner orden en el caos». Orfeo podía domar a las bestias salvajes con el sonido de su voz y su lira, pero el problema era, tal como se lamentaba Cicerón de su propia época, que «algunos pertenecen a un partido democrático, otros a un partido aristocrático, pero hay muy pocos que pertenezcan a un partido nacional». Así ocurrió en muchas de las repúblicas italianas. Skinner cita al prehumanista Giovanni da Viterbo: «Apenas hay una ciudad que no esté dividida contra sí misma». Sumidas en la discordia entre facciones, la mayoría de las ciudades que se habían convertido en repúblicas a mediados del siglo XII decayeron y volvieron a depositar su confianza en los príncipes a finales del XIII.

La República florentina consiguió sobrevivir (a duras penas) hasta el siglo XVI, quizá en parte gracias a un proceso estructural de oposición complementaria a ciudades rivales más jerárquicamente organizadas.

Allí donde muchos intelectuales de otras ciudades se pasan convenientemente al género del espejo de príncipes, Leonardo Bruni (1370-1444), durante mucho tiempo canciller de Florencia y mayor humanista cívico de su tiempo, es enemigo del cesarismo que se ha apoderado de otras repúblicas y que se está imponiendo en la suya. Bruni participa en la revisión del mito tradicional sobre el origen de Florencia, que se tenía por un campamento de soldados de César, y ahora se proponía la existencia de un asentamiento republicano anterior de romanos cuyo sentido de la libertad se habría visto reforzado por la incorporación de supervivientes de las ciudades etruscas autónomas que les precedieron. Como orador, republicano y patriota florentino, Bruni fue un raro ejemplo ciceroniano de verdadera toma de partido por el interés colectivo. Véase, por ejemplo, este extracto de la *Oración fúnebre por Nanni Strozzi*:

> *La constitución que usamos para el gobierno de la República está diseñada para la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos [...]. No temblamos ante la prepotencia despótica de un solo hombre, ni somos esclavos del gobierno de unos pocos. Nuestra libertad es igual para todos; solo está limitada por las leyes, y está libre del temor del hombre. La esperanza de acceder a cargos y escalar es la misma para todos [...]. Nuestra ciudad exige virtud y probidad a los ciudadanos. Cualquiera que*

posea estas dos cualidades es considerado lo suficientemente bien nacido para gobernar la República.[2]

Bruni sabía que la estabilidad de la república dependía de algo más que de la igualdad de principio (*isonomia*). En su *Alabanza de la ciudad de Florencia*, señala también: «Hemos logrado *equilibrar* todas las secciones de nuestra ciudad de tal manera que se produce una armonía en todos los aspectos de la República».[3] La República florentina sobrevive no porque evite el choque de intereses que ha acabado con el republicanismo en otras ciudades, sino porque lo institucionaliza. Con todo, es Maquiavelo quien populariza la virtud de los conflictos de signo egoísta como medio constitucional de transformar el faccionalismo en fortuna y libertad.

A Maquiavelo le correspondía «ser realista» sobre la virtud cívica. Utilizo esta expresión porque muchos describen el discurso de Maquiavelo como «realista», es decir, en referencia a su imaginario sofístico de que, al menos en las crisis, la naturaleza más oscura del ser humano debe prevalecer sobre la justicia y la moral. No solo en *El príncipe*, sino también en su personaje republicano de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo subvierte radicalmente la antigua fe en la paz civil como condición necesaria de la

2. Leonardo Bruni, *Oratio in funere Iohannis Strozzi*, 1427.

3. Leonardo Bruni, *Laudatio florentinae urbis*, 1403. El énfasis es de Sahlins.

grandeza cívica. El título del cuarto capítulo del libro primero de los *Discursos* reza así: «La desunión del Senado y del pueblo hizo poderosa y libre la República romana».[4] La gente que pone reparos ante estos conflictos, dice Maquiavelo, presta demasiada atención a los tumultos y no tanta a la libertad que producen. En todo el mundo las repúblicas se ven asediadas por la pugna entre las clases populares y las privilegiadas, pero «toda legislación favorable a la libertad deriva de este choque». Aunque el «momento maquiaveliano»[5] —según la célebre fórmula de J. G. A. Pocock— introduce una nueva temporalidad de contingencia

---

4. Nicolás Maquiavelo, «Discursos sobre la primera década de Tito Livio», en *Maquiavelo*, trad. Juan Manuel Forte Monge, Gredos, Madrid, 2011, p. 309.

5. La obra de John Greville Agard Pocock *The machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition* (Princeton University Press, Princeton, 1975) se tradujo al castellano con el título *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* (trads. Eloy García López, Marta Vázquez-Pimentel, Tecnos, Madrid, 2008). Sin embargo, existen serias dudas sobre si son asimilables conceptualmente «maquiavélico» («astuto y engañoso», según la tercera acepción del término en el *DLE*) y «maquiaveliano» (entendido como «relativo a la obra y la producción intelectual de Maquiavelo»). Al respecto, en el artículo de Marcelo A. Barbuto, «El momento maquiaveliano: propuesta de un nuevo vocablo para el *Diccionario de la lengua española*» (lc.cx/GfMygU), se realiza una extensa reflexión sobre la necesaria diferenciación del contenido de ambas expresiones. *(N. del T.)*

y cambio en los asuntos humanos, trastornando de este modo el orden eterno y divino del universo recibido de la sabiduría cristiana, hay una continuidad esencial que permanece: esa figura sempiterna del ser humano que solo se preocupa de sí mismo, que Maquiavelo consideraba una condición política inevitable.

Incluso en *El príncipe*, la motivación básica de la moralidad taimada que Maquiavelo recomienda a los gobernantes es la aún más pertinaz inmoralidad de sus súbditos. Solo por su propia duplicidad pueden los príncipes lidiar con hombres de los que se puede decir, por regla general, que «son ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos».[6] (Francesco Guicciardini, compatriota de Maquiavelo, ofrece un consejo similar sobre la misma base: «La maldad humana es tal que no se puede gobernar sin severidad, pero hay que hacerlo con inteligencia»). De nuevo en los *Discursos,* Maquiavelo dice:

> *Según demuestran cuantos escritores se han ocupado de la vida civil y prueba la historia con multitud de ejemplos, quien funda un Estado y le da leyes debe suponer a todos los hombres malos y dispuestos a emplear su malignidad natural siempre que la ocasión se lo permita.*[7]

---

6. Nicolás Maquiavelo, «El príncipe», en *Maquiavelo*, *op. cit.*, p. 145.
7. Maquiavelo, «Discursos sobre la primera década de Tito Livio», *op. cit.*, p. 307.

Pero en este contexto republicano, esa maligna preocupación por uno mismo puede adquirir funciones positivas. Maquiavelo afirma que permitir el libre juego de los intereses faccionales podría incluso responder a la antigua pregunta de cómo establecer el interés común, pero de alguna manera su respuesta esquiva el problema. Los buenos ejemplos de virtud cívica vienen —dice— de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, «y las buenas leyes, de aquellos desórdenes que muchos inconsideradamente condenan».[8] Sí, pero ¿cómo van las buenas leyes a provenir de estos tumultos entre facciones si la mayoría de ellos tienen, como bien señala Pocock, el carácter negativo de una plebe que resiste los intentos de dominación de los patricios?

Sin embargo, la coherencia de conjunto que el conflicto autorregulado no logra alcanzar en la república renacentista sí consigue producirla en la escala mayor del cosmos. En una obra titulada *La naturaleza según sus propios principios*,[9] Bernardino Telesio de Cosenza convierte el interés individual en un principio

8. *Ibid.*, p. 309.

9. Bernardino Telesio, «The nature of things according to their own proper principles», en *Renaissance philosophy,* vol. I, *The Italian philosophers*, trad. Arturo B. Fallico y Herman Shapiro, The Modern Library, Nueva York, 1967 [1565]. [Hay trad. cast: *La naturaleza según sus propios principios*, trad. Miguel Manuel Saralegui Benito, Tecnos, Madrid, 2013].

universal de la dinámica natural y la organización cósmica. Telesio prueba que, si Anaximandro no hubiera vivido, el Renacimiento habría tenido que inventarlo. «Es bastante evidente —escribe— que la naturaleza está impulsada por el interés egoísta». Al igual que en el universo de Anaximandro, en el de Telesio todas las cosas se producen mediante la interacción de cualidades elementales opuestas —aquí el calor y el frío emanan del Sol y la Tierra— y los cuerpos así compuestos se invaden unos a otros en sus intentos interesados de realizar su propio ser. En efecto, todas las entidades, animadas e inanimadas, están dotadas de capacidades sensoriales y reaccionan ante otras cosas en términos de placer y dolor con el fin de crecer ellas mismas. «No es, pues, un azar ciego y carente de sentido lo que lleva a las naturalezas activas al conflicto perpetuo. Todas desean en grado sumo conservarse; y no solo eso, también se esfuerzan por crecer y reproducir sus sujetos individuales».

A diferencia de Anaximandro, sin embargo, Telesio no atribuye la reconciliación de estos conflictos a algún tipo de sentido de la justicia. La virtud la halla, más bien, en la autoorganización del mundo en sí misma. Así pues, es como si el mundo estuviese organizado por una *mano invisible*, concepto del que Telesio fue uno de los primeros en dar una expresión política, ética y natural, según Amos Funkenstein. Pero, aparte del hecho de que Anaximandro se le adelantó

más de dos mil años, no deja de ser evidente que las doctrinas de la mano invisible suelen formarse en regímenes de muchos tipos —políticos, económicos, cosmológicos o corporales— cimentados sobre la oposición entre partes interesadas. De no ser así, en una política de este género, la fusión de intereses privados con el bien colectivo solo es posible en las circunstancias contingentes de una amenaza militar externa. Porque, en ausencia de competencia externa, no queda otra que confiar en la táctica incierta de conceder los intereses de los demás como la mejor forma de defender los propios:

> *De este modo el amor propio ceñido al bien de uno solo, sin consideracion alguna á lo que es justo ó injusto, se abrió un camino hacia el poder, la grandeza, las riquezas y el deleite. Este mismo amor propio, esparcido por todos, proporcionó también los motivos para restringirle, y vino á ser la fuente del gobierno y de las leyes [...] y á unir de tal manera los intereses mas opuestos, que resultase la exacta armonía de un estado mixto perfecto.*[10]

Antes de Alexander Pope, no obstante, el Renacimiento inglés había producido sorprendentes formulaciones

---

10. Alexander Pope, *An essay on man*, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1965 [1786]. [Hay trad. cast.: *Ensayo sobre el hombre*, trad. Gregorio González Azaola, Imprenta Nacional, 1821, pp. 50-51. Hemos mantenido la ortografía original de la traducción].

en torno a la resolución alternativa, monárquica, de intereses contrapuestos, incluida una mejor poesía. Si el universo autorregulado de Telesio recuerda al de Anaximandro, la imagen del mundo isabelino, según la describe Eustace M. Wetenhall Tillyard, invoca un cosmos jerárquico, aristotélico:

> *Era un asunto serio y no mera fantasía si un escritor isabelino comparaba a Isabel con el* primum mobile*, la esfera maestra del universo, y toda actividad dentro del reino con los diversos movimientos de las otras esferas, gobernadas hasta su última fracción por la influencia de quien las contenía.*[11]

Pero el largo discurso de Ulises en *Troilo y Crésida* de Shakespeare, en el que detalla los desórdenes que habrán de sacudir la sociedad tanto como al cosmos por el choque de poderes opuestos, a menos que los embride el orden jerárquico y el gobierno monárquico, es un tesoro como ejemplo para la tesis del presente trabajo. Reminiscente a su vez de la *stasis* de Tucídides por su evocación del mal subyacente y el desorden fuera de control, el deseo de poder, el parricidio, el derecho del más fuerte, la transgresión de los límites e incluso los retorcidos discursos, el texto tiene todos los elementos de

11. Eustace M. Wetenhall Tillyard, *The Elizabethan world picture*, Penguin, Londres, 1943, p. 16.

la larga pesadilla occidental en torno a la anarquía natural, junto con la política para resolverla por medio de la autoridad soberana. Si se me permite una larga cita:

> *Los cielos mismos, planetas, y este centro,*
> *el grado observan, lugar y preferencia,*
> *frecuencia, curso, ajuste, época, forma,*
> *costumbre, oficio, ordenados en línea;*
> *por eso mismo el sol, el planeta glorioso,*
> *va entronado en la esfera de su noble eminencia*
> *entre los otros, y su mirada salutífera*
> *corrige el mal aspecto de planetas dañinos,*
> *sin obstáculo envía mensajeros, tal órdenes*
> *de un rey, para buenos y malos. Mas si los planetas*
> *en confusión dañina con desorden vagan,*
> *qué plagas, qué portentos y qué luchas,*
> *qué cólera del mar, temblor de tierra,*
> *conmoción en los vientos, horror, mudanza y miedo,*
> *tuercen y agrietan, desarraigan e hienden*
> *de su fijeza, en calma marital y unida,*
> *a los estados. Oh, si el grado oscila,*
> *que en todo gran designio es una escala,*
> *la empresa enferma. [...]*
> *Retirad tales grados, desafinad la cuerda,*
> *y oíd qué discordia sucede; toda cosa*
> *se ofrece opuesta: las aguas limitadas,*

más alto que las playas alzarían el pecho,
a este sólido globo empapándolo todo;
ama de la imbecilidad sería la fuerza,
a su padre matando el hijo fiero;
fuerza, vuelta derecho, o este quizá y la injuria,
cuyo incesante choque da a la justicia espacio,
perderían su nombre, y también la justicia.
En sí poder tendría entonces toda cosa,
el poder, voluntad; voluntad, apetito;
y el apetito, lobo del universo,
de voluntad, poder, doblemente ayudado,
necesario es que hiciera una presa de todo,
devorándose al fin.[12]

12. William Shakespeare, «Troilo y Crésida», trad. Luis Cernuda, en Andreu Jaume (ed.), *Romances. Obras completas*, vol. IV, Lectulandia, s. l., 2016, p. 50.

Los Padres Fundadores

El 6 de marzo de 1775, en la conmemoración del quinto aniversario del motín del té en la iglesia de Old South de Boston, el orador del día, el doctor Joseph Warren, subió al estrado vestido con una toga romana. Sin duda, el público supo entender a qué venía el atavío de Warren, pues tenía cierta experiencia en la duplicidad de historias e identidades de los líderes de la inminente rebelión estadounidense. Recordemos a John Adams sobre Tucídides y Tácito: «Cuando los leo, me parece estar leyendo la historia de mi propia época y de mi propia vida».[1] Muchos de los Fundadores escriben bajo seudónimos clásicos porque se adaptan bien a su política o a la ocasión, como cuando Alexander Hamilton, parafraseando a Tucídides, argumenta a favor de atacar a los franceses, que acaban de apoderarse de Nueva Orleans, y firma como «Pericles» en alusión al discurso del estadista ateniense

1. Carta de John Adams a Thomas Jefferson, *op. cit.*

llamando a la guerra contra Esparta. En relación con ese antiguo conflicto, Thomas Jefferson teme con clarividencia que las disputas sobre la esclavitud acaben conduciendo a una reedición estadounidense de la guerra del Peloponeso, en la que el norte comercial juegue el papel de los atenienses y el sur agrario, el de los espartanos dueños de esclavos ilotas. Como escribe Carl Richards en su obra sobre la relación de los Fundadores con la tradición clásica, para ellos «el estudio del pasado no era una simple afición de anticuario. El pasado estaba vivo y tenía una significación personal y social. La percepción de ese pasado vivo conformaba su propia identidad».

Lo que marca especialmente a los Fundadores es su lectura de las antiguas guerras civiles de Grecia y Roma y los horrores de la naturaleza humana que estos conflictos parecen revelar. En la misma obra en la que retoma el relato de Tucídides sobre Córcira, John Adams se afana en enumerar la retahíla de masacres que David Hume recopila de la *Biblioteca histórica* de Diodoro Sículo. Hablando de las implicaciones para Estados Unidos, Adams escribe: «La naturaleza humana es tan incapaz ahora de transitar revoluciones con temple y sobriedad, con paciencia y prudencia, o sin furia y locura, como lo era entre los griegos hace mucho tiempo».[2] De ahí la posición historiográfica general de Adams sobre la Antigüedad clásica: «La historia de Grecia

2. Adams, *The works of John Adams*, vol. 4, *op. cit.*, p. 287.

debería ser ahora para nuestro país lo que muchas familias del Viejo Continente llaman "tocador" [*boudoir*]: un aposento octogonal que hay en las casas, con un espejo de cuerpo entero a cada lado y otro en el techo».[3] De pie en esa estancia, Jefferson habría visto no solo una imagen completa de su yo estadounidense, sino su visión de la similitud de las antiguas luchas de clases y las que en ese momento asolaban la república estadounidense. «Los partidos políticos que ahora agitan a Estados Unidos son los mismos que han existido siempre —dejó escrito Jefferson—. La cuestión de si debía prevalecer el poder del pueblo o el de los *aristoi* es lo que mantuvo a Grecia y Roma en eternas convulsiones».[4] (Conviene recordar que «convulsiones» es la palabra que emplea Tucídides). Lo mismo dice Alexander Hamilton en el número 9 de *El federalista*:

> *Es imposible leer la historia de las pequeñas repúblicas de Grecia e Italia sin sentir horror y repugnancia por las distracciones que las agitaban continuamente y por la rápida sucesión de revoluciones que las mantenían en una perpetua oscilación entre los extremos de la tiranía y la anarquía.*[5]

---

3. *Ibid.*, p. 469.
4. Carta de Thomas Jefferson a John Adams, 27 de junio de 1813, lc.cx/gkPC5O.
5. Alexander Hamilton, «The Union as a safeguard against domestic

La visión sombría de la naturaleza humana que los Fundadores podían inferir de la historia antigua se complementaba en gran medida con la tradición cristiana del hombre caído —aún más despreciable en su versión calvinista, si cabe—, especialmente en la vertiente naturalizada de raíz hobbesiana. Tanto en general como en el detalle, la argumentación de James Madison en el número 10 de *El federalista* sobre la proposición según la cual «las causas latentes del faccionalismo están sembradas en la naturaleza del ser humano»[6] tiene su origen en el análisis de Aristóteles de los conflictos civiles en el libro quinto de la *Política* (que incluye también una alusión a la rebelión de Córcira). Sin embargo, pese a las contribuciones de los antiguos, la república estadounidense se fundó, según una larga y distinguida tradición historiográfica —que incluye a Richard Hofstadter, Robert Dahl, Horace White y Charles Beard—, sobre el sentido «pesimista» o «cínico» de la naturaleza humana que suele caracterizarse específicamente como «hobbesiano». (A menudo se caracteriza también de «realista», lo que irónicamente proporciona un sostén académico a la ilusión de los Fundadores

---

faction and insurrection», *The Federalist*, n.º 9, 21 de noviembre de 1787, lc.cx/LN7awI.

6. James Madison, «The same subject continued. The Union as a safeguard against domestic faction and insurrection», *The Federalist*, n.º 10, 23 de noviembre de 1787, lc.cx/zUnQX1.

sobre la maldad humana). En una influyente discusión al respecto, Hofstadter hace suya la observación de Horace White de que Estados Unidos se construyó sobre la base de la filosofía de Hobbes y la religión de Calvino, es decir, sobre el supuesto de que el estado natural de la humanidad es la guerra y de que la mente humana está por naturaleza reñida con el bien. Aunque no hace ninguna atribución directa, en el número 51 de *El federalista,* Madison rinde un claro homenaje a Hobbes —célebremente absolutista como era— y parafrasea su tesis sobre los orígenes del gobierno:

> *En una sociedad en la que la facción más fuerte puede fácilmente unirse y oprimir a la más débil, puede decirse sin atisbo de duda que reina la anarquía como lo hace en un estado de naturaleza, cuando el individuo más débil no está protegido contra la violencia del más fuerte; y así como, en este último estado, incluso los individuos más fuertes son impulsados, por la incertidumbre de su condición, a proteger a los débiles tanto como a sí mismos, en el primero, las facciones o partidos más poderosos se verán gradualmente inducidos, por el mismo motivo, a desear un gobierno que proteja a todas las partes, tanto a las más débiles como a las más poderosas.*[7]

---

7. James Madison, «The structure of the Government must furnish the proper checks and balances between the different

Por supuesto, más que un soberano absoluto, Madison sostiene —en lo que ha resultado ser el pasaje más famoso de *El federalista*— que

> *... es la ambición la que debe contrarrestar la ambición [...]. Puede ser un reflejo de la naturaleza humana que tales dispositivos sean necesarios para controlar los abusos del gobierno. Pero ¿qué es el gobierno en sí mismo sino el mayor de los reflejos de la naturaleza humana? Si los hombres fueran ángeles, no sería necesario ningún gobierno.*[8]

Veamos, asimismo, qué dice Tom Paine en *El sentido común*, en unas igualmente famosas palabras que invocan la condena cristiana de la humanidad, más que la hobbesiana: «El gobierno, como la vestimenta, es el emblema de la inocencia perdida; los palacios de los reyes están construidos sobre las ruinas de las glorietas del paraíso». Paine también dice que «la sociedad es un producto de nuestras necesidades, y el gobierno, de nuestra maldad», lo que más bien desatendía la opinión común de que nuestra maldad es un producto de nuestras necesidades.

---

departments», *The Federalist*, n.º 51, 8 de febrero de 1788, lc.cx/f6vcGq.

8. *Ibid.*

Hofstadter decía que, para los Fundadores, «un ser humano era un átomo de interés individual».[9] Esa era la opinión común, tal como es fácil de constatar en muchas de sus declaraciones. Independientemente de sus desacuerdos sobre el poder federal y la protección de las libertades individuales, en general los Forjadores[10] se guiaban por la máxima de Hamilton (tomada de David Hume) de que «al concebir cualquier sistema de gobierno, hay que partir de la base de que el ser humano es un bribón». Así, en la Convención de Filadelfia, Ben Franklin sostiene que «hay dos pasiones que tienen una poderosa influencia en los asuntos humanos, la ambición y la avaricia, el amor al poder y el amor al dinero».[11] Una letanía habitual de los debates constitucionales era la necesidad de controlar la avaricia y la vileza humanas, que además solían localizarse en una parte determinada del cuerpo: el pecho, ya que, «a juzgar por la historia de la humanidad —escribe Hamilton en el número 34 de *El federalista*—, nos vemos obligados a concluir que las pasiones ardientes

9. Richard Hofstadter, *The American political tradition and the men who made it*, Vintage Books, Nueva York, 1973, p. 5.

10. «The Framers» (los Forjadores) es un sinónimo de «The Founders» (los Padres Fundadores), referido al conjunto de figuras que teorizaron y escribieron los textos constitucionales estadounidenses.

11. Benjamin Franklin, «From Benjamin Franklin: Convention speech on salaries», 2 de junio de 1787, lc.cx/IR30N2.

y destructivas de la guerra reinan en el pecho humano con un vigor mucho mayor que los sentimientos apacibles y benéficos de la paz».[12] Y algo parecido dice John Lenoir en los debates de Carolina del Norte sobre la ratificación de la Constitución de Estados Unidos: «Debemos tomar en consideración la depravación de la naturaleza humana, esa sed predominante de poder que anida en nuestro pecho».[13] (Oye, amigo, pero entonces ¿qué se hizo de la bondad humana?).

Gran parte de este supuesto realismo estaba siendo dirigido contra las masas revoltosas por miembros de las clases poseedoras, que sin duda debían coincidir con Madison (y con John Locke) en que la preservación de la propiedad era el primer objetivo del gobierno. Esta era la oposición de clase entre el pueblo y los *aristoi* que, para Jefferson, tenía tintes de un conflicto secular. Aparte de los antiguos terratenientes, la nueva aristocracia estadounidense incluía a los grandes comerciantes y financieros de las ciudades. Muchos tenían un sano temor a que se desatasen las agitaciones de los pobres contra su riqueza y sus privilegios en nombre de la libertad, la igualdad y la democracia que, para ellos, no eran otra cosa que el licencioso gobierno de

12. Alexander Hamilton, «The same subject continued. Concerning the general power of taxation», *The Federalist*, n.º 34, 4 de enero de 1788, lc.cx/iIzYy1.

13. William Lenior, «Speech in the ratifying convention», 30 de julio de 1788, lc.cx/RibkeJ.

la turba. Las demandas de condonación de deudas (una cuestión que llevó a la violencia en la rebelión de Shays), las amenazas a la propiedad en las legislaturas estatales populistas y un amplio sentido compartido a favor de su distribución equitativa, o la ira contra el papel moneda, formaban todas ellas parte de esa «furia de la democracia» que, según declara Edmund Randolph a la Convención de Filadelfia, había que contener. Porque, aunque en general se reconocía al pueblo como soberano, también se admitía poco más o menos que no debía gobernar. Al contrario, debía ser gobernado, como en el gobierno tripartito mixto de corte polibiano que propugnaban Adams y Hamilton, en el que una «aristocracia natural» en el Senado, tal vez vitalicia, debía mantener bajo control a la cámara baja de carácter popular. Algunos de los Fundadores, como Gouverneur Morris, incluso llegan a pensar que la única solución es la monarquía. Con todo, esta contradicción entre soberanía popular y democracia no era más que un aspecto de la contradicción aún mayor entre el temor de los Fundadores a la rapacidad egoísta natural y el deseo que tenían, como hombres de propiedad y emprendedores que eran, de plasmarlo en la Constitución.

Por supuesto, la solución que proponen es el equilibrio entre poderes en pugna. Retomando la fórmula de John Adams, el poder debe oponerse al poder y el interés al interés: las pasiones, los intereses y el poder solo pueden ser resistidos por otras pasiones, intereses y poderes. La fe en la eficacia del equilibrio de

poderes era casi incondicional entre los Fundadores, lo cual tal vez explica por qué su consagración en el gobierno era siempre motivo de disputa, a menudo muy indeterminada y a veces completamente ilusoria. En 1814, transcurridas tres décadas desde la ratificación de la Constitución, Adams cataloga ocho tipos de equilibrio que aparecen en el documento, algunos de los cuales eran los conocidos contrapesos entre los poderes del Estado, otros enfrentaban a los estados con el Gobierno federal, otros al pueblo con sus representantes en elecciones bienales, otros a las legislaturas de los estados con el Senado, etcétera. Ahora bien, todos ellos se dirigen contra la tiranía en el gobierno, como defensa de la población frente al poder estatal —cuando no a la inversa—, pero en última instancia ninguno responde al ideal de gobierno mixto en el que los intereses de partido o de clase, encarnados, por ejemplo, en los distintos órganos del poder legislativo, se oponen en igualdad de condiciones.

De hecho, dado que la Constitución propone que la Cámara de Representantes, el Senado y el presidente sean de elección popular directa o indirecta, son muchos los delegados participantes en los debates de ratificación que ven que no se está produciendo la correspondencia que esperan entre los poderes gubernamentales y las clases. Desolado ante tamaño fiasco, Patrick Henry se pronuncia apasionadamente en la Convención de Virginia contra una Constitución abocada a renunciar al único gran control sobre el poder político

—el amor a uno mismo perpetuado de generación en generación en (¿dónde si no?) el pecho humano—:

> *No me habléis de controles sobre el papel, habladme de controles fundados en el amor a uno mismo. El gobierno inglés se funda en el amor a uno mismo. Este poderoso e irresistible estímulo del amor propio ha salvado a ese gobierno. Ha interpuesto esa nobleza hereditaria entre el rey y los comunes [...]. Comparad esto con vuestros controles del Congreso. Os ruego, caballeros, que consideréis si podéis afirmar, a la hora de confiar en el poder, que una mera profesión patriótica será tan operativa y eficaz como el control del amor a uno mismo [...]. ¿Dónde está vuestra roca de salvación? La verdadera roca de la salvación política es el amor a uno mismo, perpetuado de generación en generación en el pecho humano, y manifestado en cada acción.*[14]

Aun reconociendo que la Constitución no brindó el gobierno mixto que Adams, Hamilton, Henry y otros esperaban, James Madison argumentaba que seguía teniendo la virtud de oponer unos intereses a otros. La representación habrá de conducir a ese enfrentamiento entre estamentos. Granjeros, financieros, fabricantes, comerciantes, etcétera, confluirán en una

14. Patrick Henry, «Virginia ratifying convention», 9 de junio de 1788, en Philip B. Kurland (ed.), *The Founders' Constitution*, vol. 1, University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 338.

disputa estabilizadora. Además, la disputa funcionará tanto mejor cuanto más grande sea el país y más diversos los intereses partidistas, ya que las regiones se enfrentarán entre sí y ninguna facción obtendrá la mayoría suficiente para imponerse a las demás. La expansión como remedio contra «el espíritu de facción», he aquí un buen argumento para el imperialismo continental. Otro es que la expansión hacia la frontera agraria creará un gran cuadro de pequeños propietarios rurales —al estilo del grupo intermedio predominante de Aristóteles—, cuyo peso pondrá coto a las ambiciones de los ricos y mitigará el resentimiento de los pobres. Ya existía por entonces en el extranjero la noción de que entre los estadounidenses había en general una distribución equitativa de la riqueza, del mismo modo que hoy casi todo el mundo es «clase media» (salvo ese diecinueve por ciento de la población que se cree entre el uno por ciento más rico).

Aun así, la gran pregunta continuaba siendo qué virtud, aparte del amor a uno mismo, podría sostener a una comunidad basada en ese amor a sí mismo. ¿Qué habrá de sostener el bien común? En cierto sentido, la nueva república estaba en mejor posición que su predecesora histórica para abordar este asunto en la medida en que el interés propio se había despojado en gran parte de su oprobio teológico. El problema parecía encontrar una solución por sí mismo en la fórmula de que todos tenemos interés propio en el interés común, así como interés común en el interés propio. Según

una interpretación racionalista como la de David Hume, cabía esperar que los seres humanos refrenaran voluntariamente sus propios apetitos en favor del bienestar colectivo so pena de caer en la anarquía y perderlo todo. (La avidez humana por adquirir bienes, dice Hume, es «insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad»,[15] comoquiera que sea, pues, es mejor preservar la sociedad que caer en «la condición de soledad y abandono individuales, consecuencias de la violencia y el libertinaje general»).[16] La solución es pseudohobbesiana, puesto que entiende que es el miedo lo que empuja a los seres humanos a la razón, pero es poco probable que funcione, en la medida en que cae en el supuesto contradictorio del propio Hobbes de que, a diferencia de las nociones matemáticas en las cuales la verdad y el interés no están reñidos, en lo que respecta a cualquier proposición motivada por la pasión, «nada es indiscutible, porque equipara a los hombres y se entromete en su derecho y provecho; con lo cual, tantas veces como la razón esté contra un hombre, tantas veces estará un hombre contra la razón». Congeniaba mejor con el capitalismo en desarrollo la alternativa que puso en circulación Adam Smith justo antes de la Revolución estadounidense, según la cual el interés colectivo será servido de forma natural, como por una *mano invisible*,

15. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana. Autobiografía*, trad. Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988, p. 661.
16. *Ibid.*, p. 662.

si cada persona persigue el suyo propio. Esta parece ser la fe que profesa John Marshall en su réplica a la defensa del amor a uno mismo de Patrick Henry en los debates de ratificación constitucional de Virginia:

> *En este país no hay intereses exclusivos. El interés de la comunidad se combina con el del individuo y está inseparablemente conectado a él. Cuando promueve su propio bien, promueve el de la comunidad. Cuando tomamos en consideración el bien común, tomamos en consideración el nuestro propio. Donde [Henry] desee este tipo de controles, los tendrá en abundancia. Son los mejores controles.*[17]

Enfrascados como estaban en constituir un *nomos* benefactor, la sociedad, a partir de una *physis* antisocial, la naturaleza humana, los Fundadores no eran del todo conscientes del profundo clasicismo del que eran portadores. Pero, en lugar de confiar en la esperanza de que la virtud cívica brotaría por sí misma del vicio privado, algunos defendieron más afanosamente un interés colectivo basado en el nacionalismo y el patriotismo. Una vez más, se trata de valores que prosperan mejor con la guerra y la expansión imperial y que, por tanto, se asientan más en las relaciones externas de la

17. John Marshall, «Virginia ratifying convention», 10 de junio de 1788, en Kurland, *The Founders' Constitution*, *op. cit.*, p. 351.

nueva república que en sus procesos internos. Cuando Alexander Hamilton insiste repetidamente en *El federalista* en que no debería haber organismos intermedios entre el Gobierno federal y las personas individuales, no se está limitando a argumentar en contra de los derechos soberanos de los estados. De alguna manera, está admitiendo la novedad de su exigencia de que el Gobierno nacional «lleve su agencia a las personas de los ciudadanos», de que «debe ser capaz de encarar sin mediación las esperanzas y temores de los individuos, y de atraer hacia sí, en su favor, aquellas pasiones que más poderosa influencia ejercen sobre el corazón humano».[18] La novedad es su profundo nacionalismo. La nación, dice Hamilton, debe insinuarse en la vida de la gente como objeto (¿sujeto?) de sus sentimientos más entrañables, de modo que, al incorporarla a sí mismos, ellos se vean incorporados en ella.

Con respecto a la subjetividad, se podría decir que el nacionalismo es una forma política del parentesco. Como el parentesco, el nacionalismo implica un predicado mutuo del ser entre las personas y su país. (Esa es, desde luego, su etimología: *nación*, del latín «nacimiento», «raza»). Por cierto, más o menos al mismo tiempo que el alegato nacionalista de Hamilton, Edmund

18. Alexander Hamilton, «The same subject continued. The insufficiency of the present confederation to preserve the Union», *The Federalist*, n.º 16, 4 de diciembre de 1787, lc.cx/65U4cq.

Burke decía lo mismo sobre Inglaterra, aunque en clave monárquica. En su defensa de la realeza hereditaria, decía que daba «a nuestra estructura política la imagen de un parentesco de sangre mediante el cual unimos la Constitución de nuestro país con nuestros más queridos vínculos domésticos, al incorporar nuestras leyes fundamentales al seno de nuestros afectos familiares».[19] Hamilton quería fortalecer la república con el mismo tipo de vínculos. Cuanto más se acostumbren los ciudadanos a converger con la autoridad nacional en los asuntos comunes de la vida política, dice,

> *...más se familiarizará la autoridad con su presencia y sus sentimientos, más se adentrará en aquellas cuestiones que tocan las cuerdas más sensibles y ponen en movimiento los resortes más activos del corazón humano, mayor será la probabilidad de que concilie el respeto y el apego de la comunidad. [...] Inferimos, pues, que la autoridad de la Unión y los afectos de los ciudadanos hacia ella se fortalecerán, en lugar de debilitarse, por una extensión a lo que se conoce como «asuntos de interés interno» [...]. Cuanto más circule a través de los canales y corrientes por los que fluyen*

19. Edmund Burke, *Reflections on the revolution in France*, Stanford University Press, California, 2001, p. 174. [Hay trad. cast.: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, 2016, pp. 77-78].

de forma natural las pasiones de la humanidad, menos tendrá que recurrir a los peligros de la coacción violenta.[20]

Ya no es la pasión en lucha contra la pasión. La nación es la pasión: las políticas del cuerpo, del cuerpo político.

Además, los Fundadores estaban dispuestos a justificar diversas disposiciones constitucionales apelando al orden natural, ya fuera del cosmos o del cuerpo. La ciencia ya les proporcionaba una cosmología apropiada para la república autorregulada. Como señala Hofstadter, el auge de la ciencia del siglo XVIII, inspirada sobre todo en el cosmos racional de Newton, brindaba a los Fundadores un modelo celestial de fuerzas equilibradas y estables que apoyaba la idea de que el gobierno podía establecerse sobre la misma base. «Los hombres habían encontrado un orden racional en el universo —escribe Hofstadter— y esperaban que pudiera transformarse en política; o, como dijo John Adams, que los gobiernos pudieran "crearse sobre los simples principios de la naturaleza"».[21] Ya hemos visto cómo Adams

---

20. Alexander Hamilton, «The same subject continued. The idea of restraining the legislative authority in regard to the common defense considered», *The Federalist*, n.º 27, 25 de diciembre de 1787, lc.cx/ovc2YR.

21. Hofstadter, *The American political tradition and the men who made it*, *op. cit.*, p. 11.

traslada esperanzado el principio del equilibrio de los humores en el cuerpo sano a un gobierno que habrá de ser estable para siempre si las fuerzas políticas pueden mantenerse igualmente en equilibrio. De hecho, los tratamientos médicos en la América colonial siguen dominados en gran medida por el principio del restablecimiento de un equilibrio fisiológico, especialmente tal como los promueve el influyente médico de las pesadillas Benjamin Rush. El proyecto de Rush consiste en reducir la explicación de todo tipo de enfermedades a la acción excesiva de las paredes arteriales, que etiqueta genéricamente como «fiebre» y que trata mediante prácticas «depurativas» o «relajantes», en particular, empleando copiosas sangrías. (Si se extraía suficiente sangre, el paciente se relajaba, es decir, se desmayaba). Aunque estaba convencido de que hacía el bien, hasta su amigo Thomas Jefferson dijo de Rush que había hecho mucho daño. El inglés William Cobbett, por su parte, estimó la técnica de Rush como «uno de esos grandes descubrimientos que han contribuido a la despoblación de la tierra».[22]

Bueno, al menos el interés propio se estaba recuperando, tanto en Europa como en Estados Unidos.

---

22. William Cobbett, «The Rush-light», en John M. Cobbett y James P. Cobbett (eds.), *Selections from Cobbett's political works*, vol. 1, Anne Cobbett, Londres, 1835, lc.cx/KRzcSh.

La recuperación moral del interés propio

Considerado natural y con la función positiva de mantener el equilibrio social, el interés propio que late en todo pecho humano estaba a finales del siglo XVIII en camino de convertirse en algo bueno; algo tan bueno que, llegado el siglo XX, a menudo ya se afirmará que es lo mejor que hay. Por supuesto, la redención del pecado original en la forma capitalista de un interés propio loable y a la vez cuantificable nunca ha sido definitiva. Al contrario, nos ha dejado con una contradicción escarificada entre la moralidad social y el interés propio individual (una contradicción también conocida como «ciencias sociales»). De todos modos, aunque nunca pudo sacudirse del todo su aura de maldad, la autocomplacencia salió de las tinieblas de su ascendencia pecaminosa para asumir una posición moral que suponía un giro de casi ciento ochenta

grados respecto a su posición anterior. La atención privilegiada del individuo a su propio bien se convirtió en la base de la sociedad en lugar de su némesis, así como la condición necesaria de la mayor riqueza de las naciones.

La transformación empieza con los defensores del llamado «sistema egoísta», del que Montaigne es un destacado precursor y Hobbes el ejemplo más tristemente célebre. En efecto, entre lumbreras como Samuel Johnson, Jonathan Swift y Bernard Mandeville y otras muchas figuras menores, los sistematizadores del egoísmo reviven la noción sofista radical de que los deseos naturales de lucro y poder están detrás de toda acción social, sin exceptuar lo ostensiblemente virtuoso y benévolo. «Nuestras virtudes no son más que vicios disfrazados», reza el epígrafe que encabeza las muy leídas *Máximas* de La Rochefoucauld (1664). Así dice la máxima número 563, por ejemplo:

> *El amor propio es el amor de uno mismo y de todas las cosas para sí; hace a los hombres idólatras de sí mismos y los haría tiranos de los demás si la fortuna les diese medios para ello. [...] Nada más impetuoso que sus deseos, nada más oculto que sus propósitos, nada más ingenioso que su sistema; sus artimañas son inimaginables, sus transformaciones dejan atrás las de las metamorfosis y sus refinamientos los de la química. [...] Este es el retrato del amor propio,*

cuya vida no es más que una grande y larga agitación.[1]

Los defensores del «sistema social» y de una concepción más positiva de la naturaleza moral de la humanidad —entre los que destaca el tercer conde de Shaftesbury— son numerosos e impugnan el «sistema egoísta» de los hobbesianos, pero a largo plazo, dada la legitimación del interés propio del que es portador un capitalismo que ya saca la cabeza, la ideología egoísta juega con ventaja. Puesto que la situación material sin lugar a dudas mejorará, lo mejor es dejar de lamentarse por los vicios privados, concluye Mandeville en *La fábula de las abejas*, de modo muy parecido a las doctrinas de la mano invisible de tiempos pasados y por venir.

Dejad, pues, de quejaros: solo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado. Querer gozar de los beneficios del mundo y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura, sin grandes vicios, es vana utopía en el cerebro asentada. Fraude, lujo y orgullo deben vivir mientras disfrutemos de sus beneficios.[2]

---

1. François de la Rochefoucauld, *Máximas*, trad. Esther Benítez, Akal, Madrid, 1984, p. 89.
2. Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, trad. José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. XXIX.

Convertido en el feliz defecto de la economía y la política, el amor propio se hace respetar en toda la cultura. El giro más sorprendente es el que hace que algunos famosos *philosophes*, más que considerar que este mal de anciana memoria destruye la sociedad, lo celebren como lo que está en su origen. Según Helvétius, el barón de Holbach, La Mettrie y sus seguidores, la necesidad y la codicia humanas, en lugar de sumir al ser humano en la anarquía, lo llevan a la sociedad. En lugar de enemistad, el interés propio engendra amistad, como en la memorable sentencia de Helvétius: *aimer, c'est avoir besoin* (amar es necesitar). La gente entabla relaciones con los demás por los propios beneficios, como un medio para la consecución de sus fines (lo cual es una especie de catástrofe ética kantiana). Helvétius se mofa: «Todo escritor que, para causar buena impresión sobre su propio corazón, funda la sociabilidad del hombre en cualquier otro principio que no sea el de las necesidades corporales y cotidianas, engaña a las mentes débiles y ofrece una falsa idea de la moral».[3]

Vemos ahora qué teoría de la sociedad se prefigura cuando Tomás de Aquino da una declinación económica a la concepción aristotélica del ser humano como animal político. Del mismo modo, el barón de Holbach aduce la división del trabajo, es decir, la dependencia de

[3] Helvétius, *A treatise on man. His intellectual faculties & his education*, trad. W. Hooper, Vernor, Hood and Sharpe, Nueva York, 1810, p. 162.

los demás para promover los propios intereses, como la razón por la que los seres humanos se congregan en sociedad. Holbach también sondea la razón más profunda, el deseo voraz: «Así pues, las necesidades, siempre renovadas, nunca satisfechas, son el principio de la vida, de la actividad, la fuente de la salud, la base de la sociedad».[4] A pesar de los antihobbesianos, a pesar del tufillo a pecado original, se trataba del tipo de teoría general de la cultura basada en el egoísmo natural que hoy en día es más popular que nunca.

Para el siglo XX, lo peor de nosotros ya se ha convertido en lo mejor. Por supuesto, para los revolucionarios estadounidenses, el interés propio como búsqueda de la felicidad de cada persona ya era un derecho otorgado por Dios. Y como corolario lógico, el individualismo posesivo se confundió con la libertad básica. Lo que para san Agustín era esclavitud y, de hecho, consideraba un castigo divino —la eterna sumisión humana a los deseos de la carne—, para los economistas neoliberales, los políticos neoconservadores y la mayoría de los habitantes de Kansas es el fundamento de la libertad. La libertad es la capacidad de actuar en el mejor interés propio, es decir, sin las trabas del gobierno. (Persiste la antítesis entre el poder del Estado y el interés propio, solo que ahora el interés propio es lo bueno y el gobierno mínimo es el mejor gobierno). La

4. Barón de Holbach, *The system of nature. Laws of the moral and physical world*, vol. 1, Kitchener, s. l., 2001, p. 163.

idea complementaria de que el amor propio es esencialmente natural se ha visto reforzada últimamente por una oleada de determinismo genético protagonizada por el «gen egoísta» de los sociobiólogos y el resucitado darwinismo social de los psicólogos evolucionistas. Es más, cualquier rasgo de la cultura que escape a la explicación de las supuestas disposiciones naturales de los genes para maximizar su propia ventaja es cubierto por las teorías de la «elección racional» de los economistas que, de forma similar, lo explican todo, desde los índices de suicidio hasta la delincuencia juvenil, mediante la prudente asignación de «capital humano».

Todo este «realismo» y «naturalismo» ha sido elogiado como «el desencantamiento del mundo», pero lo que realmente significaba era el encantamiento de la sociedad *por el mundo*, por el simbolismo del cuerpo y la materia en lugar del espíritu. No solo se entendía la sociedad como el resultado colectivo de los deseos corporales, sino que el mundo era hechizado por el valor simbólico de mercancías como el oro, las uvas pinot noir, el aceite, el *filet mignon* y el agua pura de Fiyi. He aquí la construcción de la naturaleza mediante determinados significados y prácticas culturales, cuyas cualidades simbólicas se entienden, sin embargo, como cualidades puramente materiales, cuyas fuentes sociales se atribuyen más bien a deseos corporales y cuyas satisfacciones arbitrarias se mistifican como elecciones universalmente racionales.

Otros mundos humanos

Por más encantado que siga estando nuestro universo, el orden que lo constituye sigue fundándose en una distinción entre cultura y naturaleza que prácticamente nadie más que nosotros percibe. Sobre la base de un *tour du monde* etnográfico, Philippe Descola concluye:

> *El modo como el Occidente moderno representa la naturaleza es el menos común en el mundo. En numerosas regiones del planeta, humanos y no humanos no son concebidos como desenvolviéndose en mundos inconmensurables regidos por principios distintos. El medioambiente no consiste en la objetividad como esfera autónoma: plantas y animales, ríos y rocas, meteoros y estaciones no existen en el mismo nicho ontológico, definido por su falta de humanidad.*

El punto positivo es que las plantas y los animales importantes para la gente, así como los elementos del paisaje, los cuerpos celestes, los fenómenos meteorológicos

e incluso ciertos artefactos son seres como ellos mismos, son personas con los atributos de la humanidad, a veces incluso con su apariencia, como en los sueños y las visiones. Al igual que los seres humanos, estas otras especies de persona tienen alma o están animadas por espíritus, de ahí sus capacidades de conciencia, inteligencia, intencionalidad, movilidad y emotividad, así como su capacidad para comunicarse de forma significativa entre sí y con la gente. Se trata de un cosmos de humanidad inmanente, como dice Eduardo Viveiros de Castro, en el que «las relaciones entre las personas humanas y lo que llamamos *naturaleza* adquieren la cualidad de relaciones sociales». O en el que, como se dice por ejemplo del pueblo cree, «las personas humanas no se sitúan sobre y contra un contexto material de naturaleza inerte, sino que son una especie de persona entre otras de una red de personas recíprocas».[1]

Sin embargo, Nosotros (los occidentales) no nos hemos alejado del todo de los Otros por esta especie de autodestierro a un universo sin alma. Hay por lo menos una persona no humana a la que otorgamos cierta importancia: Dios. El dios cristiano tiene todas las cualidades de una persona, incluida la capacidad de adoptar forma humana y morir una muerte humana. Incluso lo acompañan algunas personas de características

1. Colin Scott, «Knowledge construction among the Cree hunters. Metaphors and literal understanding», *Journal de la Société des Américanistes*, n.º 75, 1989, pp. 197, lc.cx/6XOlQu.

angélicas. Pero este Uno Celoso no tolera a otros dioses en sus dominios terrenales ni habita en el mismo espacio sublunar que sus criaturas. El cristianismo (como antes el judaísmo) se distingue del «paganismo» por su condena del «culto a la naturaleza» y se queda con una teología de la divinidad trascendente y la ontología de un mundo puramente material. Como Dios ha hecho el mundo de la nada, la naturaleza carece de valor espiritual redentor. «Pero ¿y qué es esto? —se pregunta san Agustín en *Las confesiones*—. Pregunté a la tierra y me dijo: "No soy yo", y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo».[2] No importa que la tierra y todas las cosas sean capaces de hablar a Agustín, sus preguntas sobre la existencia espiritual entrañan cierta ironía.

Cuando desarrolla el mismo argumento contra el neoplatonismo en *La ciudad de Dios*, Agustín, sin darse cuenta, está reprobando prácticamente todas las demás religiones, especialmente las doctrinas panteístas de los polinesios, cuyos conceptos básicos repudia como un absurdo blasfemo. Porque, si el mundo fuera el cuerpo de Dios, dice, «¿quién no puede ver qué ideas impías e irreligiosas se siguen, como el hecho de que donde sea que uno pise, está pisoteando una parte de Dios y, al matar a cualquier ser viviente, una parte de Dios está siendo sacrificada?». De hecho, aquí Agustín

2. San Agustín, *Las confesiones*, trad. Olegario García de la Fuente, Akal, Madrid, 2000, p. 240.

describe con precisión el dilema ritual de los maoríes neozelandeses que pisotean a Papa, la Madre Tierra, hieren al dios Tāne cuando talan árboles y se zampan al ancestro Rongo al comer boniatos. Los maoríes viven en un universo enteramente compuesto por personas, todas ellas descendientes de los padres primigenios: la Tierra (Papa) y el Cielo (Rangi). En efecto, el universo es una gran familia. Todas las cosas que rodean a los maoríes son sus parientes, observaba el etnógrafo Elsdon Best: los árboles, los pájaros, los insectos, los peces, las piedras, incluso «los mismos elementos». A menudo, dice Best, «al talar un árbol en el bosque, algunos nativos que pasaban por allí me han abordado con comentarios del tipo "Te estás metiendo con tu antepasado Tāne"». La moraleja es que se debe tener observancia por el respeto ritual correspondiente en cada caso.

Incluso los hombres blancos gozan de buena posición genealógica entre los maoríes. La condición de persona no está tan clara, en cambio, para los hombres blancos en el sistema de los cazadores-recolectores chewong de Malasia. Según recoge Signe Howell, los chewong se consideran más emparentados con ciertas personas no humanas, incluidos determinados artefactos, que con los blancos y otros humanos remotos. A las plantas, animales, objetos y espíritus con los que comparten el mismo hábitat y costumbres los consideran «nuestra gente», mientras que a los malayos, chinos, europeos y otros grupos aborígenes los ven como «gente

diferente» que vive según sus propias leyes y lenguas en la periferia del mundo chewong. Está claro que los esquemas que determinan la condición de persona varían de un pueblo a otro. Los hay que hacen distinciones de grado entre otras especies del mismo modo que, dentro de un mismo grupo humano, los muy jóvenes, los muy viejos y los dementes pueden no ser considerados personas completas. Un anciano cazador yukaguiro siberiano explicó a Rane Willerslev que los animales, los árboles y los ríos son «personas como nosotros» porque tienen dos almas y pueden moverse, crecer y respirar, mientras que las piedras, los esquís y los productos alimenticios, aunque están vivos, solo tienen un alma, por lo que están inmóviles y son distintos de las personas humanas (aunque en la práctica estas diferencias a menudo se disuelven). Este tipo de esquemas de la condición de persona recuerdan al sistema chino de clasificación imaginado por Jorge Luis Borges. La «ontología ojibwa» descrita por Irving Hallowell en un artículo fundacional incluye en la categoría de «persona» al sol, la luna, las teteras, los cuatro vientos, las pipas, ciertas conchas, el pájaro del trueno, algunas piedras y el sílex. Según documenta la etnografía clásica de Vladímir Bogoraz, los pueblos de Siberia oriental no se engañaban creyendo ver la realidad en las sombras de las paredes de sus cuevas: sabían que esas sombras correspondían a diferentes tribus que vivían en sus propios países en cabañas y subsistían por medio de la caza.

Todo esto tiene un aire de fantasía, pero no hay que olvidar que estamos hablando de un universo de sujetos que interactúan recíprocamente, en el que incluso la práctica material (*praxis*) implica una comunicación con especies-otras —y su conocimiento— mediante sueños, mitos, hechizos, encantamientos, transformaciones chamánicas y similares. Tal como concluye Robin Ridington tras su larga asociación con el pueblo dunne-za (o castor) de la Columbia Británica, esto puede implicar una relación entre experiencia y conocimiento distinta de la que conocemos por sentido común y por medio de la filosofía empirista. Como herederos de John Locke, para nosotros, el conocimiento se deriva de la experiencia sensorial de los acontecimientos en un mundo físico. Para los dunne-za, cuya epistemología es más platónica, los acontecimientos se conocen por medio de los sueños, los mitos y demás. Así lo explica Ridington:

> *Los dunne-za suponen [...] que los acontecimientos solo pueden tener lugar después de que la gente los haya experimentado en mitos, sueños y visiones. Incluso su concepción de la persona es diferente de la nuestra. En la realidad dunne-za, los animales, los vientos, las rocas y las fuerzas naturales son «gente». Los humanos están en contacto permanente con estas personas no humanas. Todas las personas dan vida al mundo a través de los mitos, sueños y visiones que ininterrumpidamente*

comparten entre sí [...]. Los dunne-za experimentan los mitos y los sueños como fuentes primordiales de conocimiento.

En este sentido, el poder «mágico» de las palabras y las representaciones rituales puede parecer menos místico, o al menos no tan mistificador, cuando se comprende que están dirigidas a personas. Como tales, pretenden influir en esas personas no humanas mediante efectos retóricos, del mismo modo que el diálogo interpersonal mueve a la gente al pensamiento y a la acción. A tal fin, ponen en juego todo un repertorio semiótico de asociaciones que se alejan de las dimensiones técnicas de la actividad sin dejar de estar vinculadas a sus objetivos. La praxis deviene poética, ya que ella misma es persuasiva.

Centrémonos en la caza y en las relaciones de los cazadores con los animales, ya que son las más pertinentes para nuestra investigación sobre la idea occidental de la naturaleza animal de los humanos, en la medida en que otros pueblos actúan según el principio contrario de que los animales tienen naturaleza humana. Una vez más, el contraste no es absoluto, ya que nosotros les concedemos ciertos atributos humanos (a veces incluso el estatus legal de personas) a determinados animales, principalmente a los animales de compañía y, entre ellos, sobre todo a los perros. Por otra parte, estamos hablando de pueblos para quienes numerosas especies animales, tanto salvajes como domésticas,

son personas por naturaleza, que viven en sus propias sociedades de orden humano y cuyas diferencias corporales con los humanos son más superficiales que esenciales y, por ello, transformables en apariencia humana, del mismo modo que los humanos adoptan formas animales y viven en comunidades animales. De ahí la cultura de la praxis de la caza. Refiriéndose a los cazadores-recolectores en general, Tim Ingold escribe: «La caza en sí llega a considerarse no como una manipulación técnica del mundo natural, sino como una especie de diálogo interpersonal, parte integral del proceso total de la vida social, en el que tanto las personas humanas como las animales se constituyen con identidades y propósitos particulares».[3] La caza es una relación social entre humanos y personas animales que se desarrolla en términos y actos que significan, entre otras formas de sociabilidad, respeto, reciprocidad, propiciación, simpatía, tabú, seducción, sacrificio, coacción, reconocimiento, compasión, dominación, tentación, rendición y múltiples combinaciones de todas ellas. La caza es una sociología culturalmente informada y transespecie.

Así pues, la gente realiza transacciones con los espíritus de los animales que se corresponden con los intercambios entre personas y grupos humanos. Podríamos decir que son transacciones parecidas a los intercambios

3. Tim Ingold, *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Londres, 2000, p. 49.

matrimoniales con parientes, en el sentido de que, como estos últimos, también suponen tensas negociaciones para la transferencia de poderes vitales de un grupo a otro. Lévi-Strauss da cuenta de una tradición (recogida originalmente por James A. Teit) sobre el origen de la caza de cabras salvajes entre los pueblos del río Thompson, en el noroeste de América, en la que el macho cabrío no solo es humano, sino que es cuñado del héroe humano. A este último se le promete que se convertirá en un gran cazador si sigue ciertas reglas:

> *Cuando mates cabras, trata su cuerpo con respeto, pues son personas. No mates a las cabras hembras, pues son tus esposas y darán a luz a tus hijos. No mates a los cabritos, porque pueden ser tu descendencia. Dispara solo a tus cuñados, los machos cabríos. Que no te sepa mal cuando los mates, porque no mueren, sino que vuelven a casa. La carne y la piel (la parte caprina) se quedan en tu poder, pero su verdadero ser (la parte humana) vive igual que antes, cuando estaba cubierto de carne y piel de cabra.*[4]

En otras narrativas amerindias, el cazador se convierte en yerno privilegiado del espíritu maestro de la especie de caza al aparearse con su hija. Aunque las

4. James A. Teit, *Mythology of the Thompson Indians*, American Museum of Natural History, 1912, p. 262.

ciencias neodarwinistas de nuestra animalidad, que culminan en la actual psicología evolucionista, pretenden que aún sufrimos genéticamente aquella ferocidad que permitió a la especie humana adaptarse matando animales a lo largo de su larga historia de supervivencia, la evidencia etnográfica es que, en términos generales, la caza tiene más que ver con hacer el amor que con hacer la guerra.

Desde mediados del siglo pasado, la opinión científica especializada sostiene que los primeros antepasados humanos de África, al abandonar la dieta frugívora de los grandes simios en favor de la caza mayor, despertaron nuestra depravación y la convirtieron en nuestro destino. Es como si los restos de los australopitecos hubieran proporcionado pruebas paleontológicas del pecado original, si bien en este caso no tanto por comer del fruto prohibido como por atiborrarse de carne. En un único y colorido párrafo, Raymond Dart, el primero en convertir este horror homínido en una cuestión académica, atribuyó todo el archivo histórico «manchado de sangre» —desde los antiguos egipcios hasta las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial, junto con el «canibalismo universal primitivo» y las prácticas mundiales del arrancado de cabelleras, la caza de cabezas, la mutilación de cuerpos y la necrofilia— al hábito depredador de los australopitecos: «Esa marca de Caín que separa dietéticamente al ser humano de sus parientes antropoides». Pruebas posteriores demostrarían que los grandes simios no

eran tan frugívoros ni los australopitecos tan carnívoros como afirmaban Dart y otros, pero incluso en esa época era evidente, por lo que se sabía de los cazadores-recolectores contemporáneos, que no había una relación necesaria entre la dependencia de la caza y la violencia entre las personas. Es mucho más fuerte la asociación entre la caza y las relaciones sexuales, no solo por cuanto ambas establecen relaciones de afinidad, sino a menudo por lo que se refiere a la técnica misma. Rane Willerslev se explaya en este punto con los yukaguiros siberianos y, en su apoyo, cita a Reichel-Dolmatoff sobre los tukano amazónicos: «La caza es, prácticamente, una forma de cortejo y un acto sexual», en la que el verbo «cazar» se traduce como «hacer el amor con los animales». Como buenos freudianos, nosotros solemos interpretar los sueños de éxito en la caza como conquistas sexuales. Los pueblos cazadores, en cambio, interpretan los sueños de conquistas sexuales como señales de éxito futuro en la caza: el conocimiento precede a la experiencia.

De ello se deduce, como condición de dicha comunicación transespecie, que bajo su piel los animales son humanos. Sus formas corporales son superficiales —y a menudo desechables— y revelan su humanidad subyacente, como ocurre en los sueños de las personas. Así como los distintos grupos humanos se distinguen por sus ropajes y ornamentaciones —que bien pueden consistir en pieles o plumas—, los cuerpos de los animales pueden ser la vestimenta, o tal vez el disfraz, de la

personalidad de la especie. La comunicación transespecie también implica que los animales tienen la misma cultura que las personas. Así lo atestiguan los relatos de muchos nativos americanos, según los cuales en su país los animales viven en casas, tienen jefes, se casan, celebran ceremonias y, en general, practican las mismas costumbres que las personas. Es más, desde su propio punto de vista, los animales se ven a sí mismos como humanos, mientras que ven a los humanos como espíritus o especies animales, a menudo depredadores. Este «perspectivismo», como lo denomina y analiza de forma brillante Viveiros de Castro, es una función de las diferencias corporales de las especies. Todas las especies experimentan las mismas cosas, pero las cosas que ven, los referentes objetivos, varían. El jaguar de las selvas sudamericanas ve cerveza de mandioca donde los humanos ven sangre, los humanos ven la orilla fangosa de un río donde los tapires ven una casa ceremonial, etcétera. Lo que los chewong de Malasia perciben como heces, sus perros lo ven como plátanos, así que no hay motivo para enfadarse.

Tampoco deben sorprender los informes etnográficos de Nueva Guinea o América que atribuyen a los animales un origen humano. Los animales descienden de los humanos, y no al revés. Escribe Viveiros de Castro:

> *Mientras para nuestra antropología folk los humanos tienen una naturaleza animal original a la que la cultura debe hacer frente —habiendo*

sido plenamente animales, en el fondo lo seguimos siendo—, el pensamiento amerindio sostiene igualmente que habiendo sido humanos, los animales deben seguir siendo humanos, aunque de un modo no evidente.[5]

Es como si lo humano y lo animal (*nomos* y *physis*, de hecho), tal como los conocemos, hubieran intercambiado los papeles. Pues en la opinión común de la humanidad, lo que nosotros llamamos «natural» es superficial y condicional, como en la apariencia cambiante de los animales, cuya humanidad es más bien su condición esencial. La humanidad es lo universal, la naturaleza es lo particular. La humanidad es el estado original, a partir del cual se producen y se diferencian las formas naturales.

La pregunta que hay que hacerse es la siguiente: si el ser humano realmente tiene una disposición animal presocial y antisocial, ¿cómo es que tantos pueblos la han ignorado y han sobrevivido para contar su ignorancia? Muchos de ellos no tienen concepto alguno de animalidad y mucho menos de la bestialidad que supuestamente acecha en nuestros genes, nuestro cuerpo y nuestra cultura. Es asombroso que, viviendo como viven en estrecha relación con eso que

5. Eduardo Viveiros de Castro, «Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies», *Common Knowledge*, vol. 10, n.º 3, 2004, p. 265.

llamamos «naturaleza», estos pueblos no hayan reconocido la animalidad que les es inherente ni conocido la necesidad de llegar a un acuerdo cultural con ella.

He aquí el lamento de nuestro autodesprecio

Por lo demás, ni siquiera los animales salvajes son animales salvajes. Quiero decir que no son las bestias salvajes que se supone que son los hombres por naturaleza, siempre impulsados por un insaciable apetito a sembrar la guerra y el desorden entre los de su propia especie. He aquí el lamento de nuestro autodesprecio: *homo homini lupus*, «el hombre es un lobo para el hombre», la fórmula de los oscuros instintos humanos que adopta Freud tras la popular caracterización del hobbesianismo, basada a su vez en un aforismo de Plauto del siglo II a. C. (Freud se preguntaba, sin embargo, cómo se las arreglaban las bestias para hacer frente a tamaña amenaza para la especie). Qué calumnia para la tan gregaria manada de lobos, con sus múltiples técnicas de deferencia, intimidad y cooperación, todo lo cual explica precisamente su perdurabilidad. Al fin y al cabo estamos hablando del antepasado del «mejor amigo del hombre». Tampoco los grandes simios emparentados

con la humanidad están empeñados en «un perpetuo e incesante anhelo de poder que solo cesa con la muerte» y, en consecuencia, en una «guerra de todos contra todos». No hay en la naturaleza nada tan perverso como nuestra propia idea de la naturaleza humana. Es un producto de nuestra imaginación cultural.

Esa versión moderna de la bestialidad humana que es *El malestar en la cultura* de Freud se hace eco de los muchos siglos de odio occidental al yo. ¿No será que anda por aquí, además de Hobbes o Agustín, el fantasma de Tucídides?

> Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la Historia? [...] En condiciones que le sean favorables, cuando desaparecen las fuerzas psíquicas antagónicas que por lo general la inhiben, también puede manifestarse espontáneamente, desenmascarando al hombre como una bestia salvaje que no conoce el menor respeto por los seres de su propia especie. [...] La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos. Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración. [...] La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner*

barreras a las tendencias agresivas del hombre, para dominar sus manifestaciones mediante formaciones reactivas psíquicas.[1]

Para Freud, «nada contradice tan flagrantemente la naturaleza humana original» como «el mandato ideal de amar al prójimo».

En el psicoanálisis freudiano, la socialización del niño es una repetición de la historia social colectiva de la represión o la sublimación de esta naturaleza original maligna. La inveterada alternativa de la inocencia infantil —reflejo de la ideología subdominante del binomio naturaleza buena/cultura mala— no era creíble para Freud. Seguramente había hecho suya la observación de Agustín en *Las confesiones* de que «es inocente la debilidad de los miembros infantiles, no precisamente el ánimo de los niños».[2] La teoría freudiana, según la cual los instintos antisociales primitivos del niño —en concreto sus instintos libidinales y agresivos— son sofocados por un superyó que representa el papel del padre y, más en general, de la cultura, adopta de este modo la forma específica agustiniana o hobbesiana de la dominación soberana de los impulsos anárquicos del ser humano. (Aunque se podría argumentar que el papel

1. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, trads. Ramón Rey Ardid y Luis López-Ballesteros y de Torres, Alianza, Madrid, 2010, pp. 110-111.
2. San Agustín, *Las confesiones*, *op. cit.*, p. 41.

del *principio de realidad* como primera regulación de la búsqueda desenfrenada de placer del niño se parece más a un orden político de poderes contrapuestos, en la medida en que consiste en la frustración de unos deseos infantiles por otros que atienden mejor a su propio bien. En cualquier caso, la toma de conciencia infantil de la «realidad», por medio de experiencias de placer y dolor, es una réplica virtual de la epistemología empirista de Hobbes en los primeros capítulos del *Leviatán*). Así que, una vez más, la pregunta es: ¿qué hacemos con las abundantes pruebas etnográficas que apuntan en sentido contrario, esto es, que muestran que otros pueblos en todo el mundo desconocen esa idea de los niños como monstruos innatos y esa necesidad de domesticar sus instintos bestiales?

> *Entre los hagen, la concepción sobre la persona no prescribe que el niño sea entrenado para el paso a la vida adulta a partir de un presunto estado presocial, ni postula que todos y cada uno de nosotros reproduzcamos la domesticación original de la humanidad en esa necesidad de lidiar con elementos de naturaleza precultural.*[3]

La sociedad, prosigue Marilyn Strathern, «no consiste en un conjunto de controles sobre y contra el individuo;

---

3. Strathern, *The gender of the gift*, *op. cit.*, p. 89.

los logros humanos no culminan en la cultura».[4] De hecho, pocas sociedades conocidas por la antropología, aparte de la nuestra, hacen de la domesticación de las disposiciones antisociales inherentes a los niños el centro de su socialización. Al contrario, la opinión compartida de la humanidad es que la sociabilidad es la condición humana normal. Casi me atrevo a decir que la opinión general es que la sociabilidad es «innata», solo que la gente no se considera a sí misma compuesta de un sustrato biológico —ciertamente no un sustrato animal— sobre o contra el cual se construye la cultura. Sin lugar a dudas, esto sería una falacia biológica para aquellos que se consideran reencarnaciones de parientes fallecidos, como es común en la vida infantil en África Occidental, la Norteamérica más septentrional y el norte de Eurasia. Rane Willerslev dice de los yukaguiros que en su mundo «no existe tal cosa como los niños», ya que se entiende que los bebés tienen las habilidades, conocimientos, temperamento y atributos de los parientes muertos a los que encarnan. Muchas de estas características se olvidan cuando el niño o la niña adquiere el lenguaje y solo se recuperan gradualmente a lo largo de su vida. En una obra titulada *The afterlife is were we come from* (El más allá es de donde venimos), Alma Gottlieb describe una idea del pueblo beng de Costa de Marfil que es funcionalmente

4. *Id.*

similar: que el niño solo manifiesta gradualmente la persona del pariente al que encarna porque los demás muertos tratan de retenerlo entre ellos.

La creencia más común es, simple y llanamente, que el bebé aún no es una persona completa, pero no porque nazca como una antipersona: es incompleta porque la mente o el alma del niño no es madura, no porque haya que regular sus impulsos corporales. La condición de persona se adquiere paulatinamente con las interacciones sociales, en especial las que implican reciprocidad e interdependencia, ya que estas conforman y enseñan las identidades sociales al niño. Los niños de Fiyi tienen «almas acuosas» (*yalo wai*) hasta que comprenden y practican las obligaciones del parentesco y la jefatura (Anne Becker, Christina Toren). Los de la isla de Ifalik, en Micronesia, son «bobos» (*arbustos*) hasta los cinco o seis años, cuando han adquirido suficiente «inteligencia» (*respuesta*) para dotarse de sentido moral (Catherine Lutz). En Java, los niños pequeños son «aún no javaneses» (*ndurung djawa*), en contraste con los «ya javaneses» (*sampun djawa*), esto es, los adultos normales capaces de practicar la elaborada etiqueta y la delicada estética de la sociedad, y «sensibles a las sutiles incitaciones de lo divino que residen en la quietud de la conciencia introspectiva de cada individuo».[5] Para los aimaras del altiplano

[5] Cliford Geertz, «The impact of the concept of culture on the

boliviano, la infancia es la progresión de una humanidad imperfecta a la humanidad perfeccionada, marcada por la asunción de obligaciones sociales, aunque significativamente sin «el elemento punitivo del concepto de *represión* que utilizamos nosotros para expresar el proceso por el que se socializa a un bebé» (Olivia Harris). Para los mambai de Timor, los niños, como los portugueses, tienen el corazón «entero» o «lleno» aún indiferenciado, una cerrazón al mundo que implica una especie de inconsciencia o estupor (Elizabeth Traube). Los chewong de Malasia dicen que el alma del niño no está plenamente desarrollada hasta que puede asumir las responsabilidades adultas que implica el matrimonio (Signe Howell). También entre los hagen el niño llega a la madurez «al hacerse consciente de lo que implican las relaciones sociales con los demás». El niño «ciertamente no es *rømi* ["salvaje"]» y no es tanto domesticado como criado para que llegue a ser persona (Strathern). Hablando en términos más generales, Strathern observa que los conceptos melanesios de sociabilidad no presuponen que la sociedad esté por encima del individuo a modo de conjunto de fuerzas para aplacar sus resistencias: «Los problemas imaginados de la existencia social no son los de un conjunto exteriorizado de normas, valores o reglas que

---

concept of man», *Bulletin of the Atomic Scientists*, vol. 22, n.º 4, 1966, pp. 2-8.

deban ser constantemente apuntaladas y sostenidas contra realidades que constantemente parecen subvertirlas».[6]

En comparación con nuestras visiones ortodoxas (tanto populares como científicas) de la primera infancia, sociedades de todo el mundo oponen un cierto culturalismo a nuestro biologicismo. Para ellas, la infancia es la humanidad en ciernes; según nuestra visión, se trata de la animalidad por superar. La mayoría de los pueblos del mundo no piensan que el niño sea un ser dual, mitad ángel y mitad bestia. Las criaturas nacen humanas, solo que pueden hacerlo de forma incompleta o, por encarnación, de forma completa. Su maduración consiste en la adquisición de la capacidad mental para establecer relaciones sociales adecuadas. Hay un reconocimiento implícito de que la vida humana, incluida la expresión de facultades e inclinaciones, está cargada de sentido; un sentido, por lo demás, que se expresa en cada sociedad en sus formas culturales propias. Pero mientras que los Otros atienden a la progresión de la mente, Nosotros centramos la atención en la expresión del cuerpo. En nuestras sociedades, el comportamiento del bebé se representa en gran medida en términos orgánicos de «necesidad» y «apetito», hasta el punto de que consideramos egoísmo las «demandas» del niño. Tal vez no veríamos a las criaturas recién

6. Strathern, *The gender of the gift*, *op. cit.*, p. 102.

nacidas como seres egocéntricos sometidos a los caprichos del deseo irrefrenable si no fuéramos nosotros mismos seres egoístas recalcitrantes. Al respecto, debemos agradecer a Freud otro gran concepto: la proyección.

En el acervo del folclore occidental, el «salvaje» (ellos) es al «civilizado» (nosotros) lo que la naturaleza a la cultura y el cuerpo a la mente. Es un hecho antropológico, sin embargo, que para nosotros la naturaleza y el cuerpo son la base de la condición humana, mientras que para ellos lo son la cultura y la mente. Adaptando una frase de Lévi-Strauss a un contexto análogo, ¿quién le hace más honor a la raza humana?

La cultura es la naturaleza humana

Así pues, ¿quiénes son aquí los realistas? Yo creo que son más realistas los pueblos que hemos ido mencionando, que ven la cultura como el estado original de la existencia humana y ponen en un segundo plano condicional la dimensión biológica. Desde un punto de vista crítico, tienen razón —y se la da el registro paleontológico de la evolución de los homínidos—, como con gran acierto señala Clifford Geertz al exponer sus implicaciones antropológicas: la cultura es más antigua que el *Homo sapiens*, mucho más antigua, y fue una condición fundamental del desarrollo biológico de la especie. Existen pruebas de la existencia de cultura en la línea humana que se remontan a unos tres millones de años, mientras que la forma humana actual tiene una antigüedad de unos pocos cientos de miles de años. De hecho, según el influyente biólogo humano Richard Klein, el ser humano anatómicamente moderno solo tiene cincuenta mil años y florece sobre todo a finales

de la Edad de Piedra (Paleolítico Superior), de modo que la cultura es sesenta veces más antigua que la especie en la que nos reconocemos. (Eso sí, Klein se inclina por minusvalorar sistemáticamente los logros culturales y corporales de los homínidos anteriores, en aras de postular, en el Paleolítico Superior, un avance cultural radical de base biológica). El punto crítico es que durante unos tres millones de años los humanos hemos evolucionado biológicamente por selección cultural: hemos sido moldeados en cuerpo y alma para una existencia cultural.

Abro paréntesis. Si hablamos de cuerpo y alma, debemos aludir a una concepción paralela sobre su evolución que ha existido entre los antiguos de la tradición occidental. Tal vez Platón está desautorizando deliberadamente a ciertos sofistas cuando afirma que el alma, como única entidad capaz de automovimiento, es anterior al cuerpo, al que mueve y modela. Es más, en la medida en que el alma se realiza en el arte, el derecho y ese tipo de ámbitos, lo que viene a decir Platón es que el *nomos* es anterior a la *physis* y la fuente de esta. Así lo argumenta en *Leyes*, en *Timeo*, en *Fedón* y en otros textos. En las *Leyes* dice que el cuerpo, al ser «segundo y posterior», está sujeto al alma, lo que significa que «El temperamento, el carácter, la volición, el razonamiento, la opinión verdadera y la diligencia, así como el recuerdo, habrían surgido antes que la extensión, amplitud, profundidad y fuerza de los cuerpos, si en realidad el alma fuera también anterior al

cuerpo».[1] La cultura, pues, va antes que la naturaleza:

> *Por tanto, la opinión, la diligencia, la inteligencia, el arte y la ley deberían ser anteriores a las cosas duras, blandas, pesadas o livianas. Sobre todo, las primeras grandes obras y acciones corresponderían al arte, puesto que se encuentran entre los primeros seres, mientras que lo que es natural y la naturaleza, a la que incorrectamente aplican ese nombre, serían posteriores y gobernados por y dependientes del arte y la inteligencia.*[2]

¿Por qué «mal llamada» naturaleza? Pues porque el alma/cultura fue lo primero, por lo que el alma realmente «es *natural* en grado sumo».[3] O, si lo formulamos en términos de sus implicaciones antropológicas actuales, la cultura es la naturaleza humana. Cierro paréntesis.

Los simios no pueden distinguir entre agua bendita y agua destilada, solía decir Leslie White, porque químicamente no se diferencian en nada. Pero la distinción es significativa por cuanto marca la diferencia en el modo en que la gente valora y hace uso del agua bendita, incluso cuando, al contrario que los simios, el

1. Platón, *Diálogos, op. cit.*, pp. 209-210.
2. *Ibid.*, p. 201.
3. *Ibid.*, p. 202.

hecho de tener o no tener sed tampoco marca diferencia alguna. Esta es la pequeña lección que he aprendido sobre lo que significa «símbolo» y lo que significa «cultura». ¿Y cuáles son las implicaciones para la naturaleza humana? Esto quiere decir que llevar una vida acorde a la cultura implica tener la capacidad y conocer la necesidad de realizar nuestras inclinaciones corporales por vía simbólica, esto es, según determinaciones significativas de nosotros mismos y de los objetos de nuestra existencia. Este englobamiento simbólico del cuerpo, de sus necesidades y pulsiones, es el efecto significativo de la larga historia de selección cultural de la que surge el *Homo sapiens*.

Actualmente, la opinión más autorizada en biología sostiene que el cerebro humano es un órgano social, que evolucionó en el Pleistoceno bajo la «presión» de mantener un conjunto de relaciones sociales relativamente extenso, complejo y solidario (que con toda probabilidad incluía personas no humanas). La capacidad simbólica era una condición necesaria de esta capacidad social. La «presión» consistía en convertirnos en un animal cultural o, más exactamente, en culturalizar nuestra animalidad. No es que seamos o hayamos sido «tablas rasas», carentes de imperativos biológicos, es que la inscripción de estos imperativos en y como formas variables de significado es fruto de una selección exclusiva para el género *Homo*; de ahí la capacidad de realizarlos de las innumerables maneras que la arqueología, la historia y la etnografía han demostrado.

No es que me oponga a la teoría hoy popular de la coevolución, que sostiene que la cultura y el desarrollo biológico se impulsaron recíprocamente, pero eso tampoco significa que tengan el mismo valor como «factores» de la existencia social humana. Al contrario, ha debido haber una relación inversa entre la variedad y complejidad de los patrones culturales, y la especificidad de las disposiciones biológicas. En la coevolución, el desarrollo de la cultura se habría complementado con una desprogramación de los imperativos genéticos, eso que antaño llamábamos «conductas instintivas». El efecto habría sido la organización de las funciones biológicas en una diversidad de formas culturales, de modo que la expresión de las necesidades biológicas dependa de lógicas de significado. Como dijo Clifford Geertz, estamos equipados para vivir mil vidas distintas, aunque al final acabemos viviendo solo una. Esto es posible, únicamente, a condición de que las necesidades y pulsiones biológicas no especifiquen los medios concretos de su realización. La biología se convierte en un determinante determinado.

Una vez más, ¿quiénes son los realistas? ¿No serán los fiyianos que dicen que los niños pequeños tienen «almas acuosas», lo que significa que no son seres humanos de pleno derecho hasta que demuestran que han aprendido las costumbres fiyianas? Hemos visto que pueblos de todo el planeta tienen una idea parecida. La idea es que la naturaleza humana es un *devenir*, basado en la capacidad de comprender y representar

el esquema cultural apropiado: un *devenir*, en lugar de ser algo ya dado-desde-siempre. Como bien dice Kenneth Bock, la desacertada determinación de la naturaleza humana como *entidad* es un aspecto básico de nuestra mitología. A veces parece que hablamos de determinadas prácticas culturales como si estuviesen inscritas en el plasma germinal: últimamente hablamos de genes, tiempo atrás hablábamos de instintos y más antiguamente de semen. La cuestión no es si la naturaleza humana es esencialmente esto o aquello, o si es buena o mala, la cuestión es el biologicismo en sí. Al atacar el egoísmo innato alegando la bondad o sociabilidad natural del ser humano, los numerosos críticos de Montaigne, Hobbes, Mandeville y compañía no han escapado del mismo marco esclerótico de la determinación corporal de las formas culturales. Como también señala Bock, una auténtica alternativa da comienzo en el Renacimiento con movimientos filosóficos que liberarán a la humanidad del mal predeterminado del pecado original.

A este respecto, Kenneth Bock destaca el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola, texto clásico sobre la formación autodidacta renacentista. Una vez creado el mundo, Dios quiso hacer una criatura que pudiera apreciar su belleza y su grandeza, pero, cuando se puso a hacer al hombre, se encontró con que no quedaba forma ni espacio para ello. Dice Pico que entonces, al no poder dar al hombre nada enteramente suyo, Dios decidió hacer de él una «criatura de imagen indeterminada», colocada en el centro del

mundo, donde pudiera «tomar parte en la dotación de todas las demás criaturas». Le dice Dios a Adán:

> *La naturaleza de todas las demás criaturas está definida y restringida por las leyes que hemos establecido; tú, por el contrario, que no estás impedido por tales restricciones, puedes, por tu propia voluntad, a cuya custodia te hemos asignado, trazar por ti mismo los lineamientos de tu propia naturaleza [...]. Te hemos hecho una criatura ni del cielo ni de la tierra, ni mortal ni inmortal, para que puedas, como libre y orgulloso forjador de tu propio ser, moldearte a ti mismo en la forma que prefieras. Estará en tu mano descender a las formas de vida inferiores y brutales; podrás, por decisión propia, ascender de nuevo hacia los órdenes superiores cuya vida es divina.*

Junto a la capacidad de llevar mil vidas distintas inherente a los seres humanos, Ruth Benedict nos recuerda en *El hombre y la cultura*[4] la existencia de un gran arco de posibilidades temperamentales, del que cada cultura explota selectivamente tan solo un segmento limitado.

Cuando la filosofía moral de la Ilustración escocesa, con Adam Ferguson a la cabeza, asume la causa de

---

4. Ruth Benedict, *Patterns of culture*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1934. [Hay trad. cast.: *El hombre y la cultura*, trad. León Dujovne, Sudamericana, Buenos Aires, 1971].

la voluntad humana frente a la predeterminación del pecado o el instinto, añade una dimensión social que marcará el rumbo hacia una comprensión antropológica de la naturaleza humana como devenir culturalmente informado. Ferguson va más allá de la típica defensa del libre albedrío al sostener que actuar con rectitud moral carecería de sentido si no pudiéramos pecar. Para él, el ser humano es realmente un animal social, pero precisamente en el sentido de que su naturaleza se forma en sociedad, más que ser una predisposición innata o una responsabilidad suya. No existe el individuo presocial, no existe tal cosa como un ser humano anterior o aparte de la sociedad. Los humanos se constituyen, para bien o para mal, dentro de la sociedad, y de manera diversa según las distintas sociedades. Nacen en sociedad y en sociedad permanecen —dice Ferguson tras la estela de Montesquieu—, capaces de desarrollar el abanico de sentimientos sobre los cuales los pueblos modelan su forma de vida. Y es a partir de la constatación de la formación social de la humanidad que Ferguson concluye, en un pasaje memorable:

> *Así pues, si se nos pregunta dónde se halla el estado de naturaleza, podemos responder: está aquí, y no importa si lo decimos en la isla de Gran Bretaña, en el cabo de Buena Esperanza o en el estrecho de Magallanes.*

Del mismo modo, para Marx la «esencia humana» existe en las relaciones sociales y en esa forma, no en las entrañas de quién sabe qué pobre diablo agazapado fuera del mundo. Los seres humanos solo se individualizan en el contexto de la sociedad, si bien en el contexto europeo adquieren cierto cariz egoísta, lo que ha dado cancha a las fantasías de los economistas (que podríamos calificar de «robinsonadas») de constituir su ciencia a partir de las supuestas inclinaciones del prototipo de varón adulto aislado. Tampoco Marx se permitió derivar las formaciones sociales de las disposiciones innatas, aunque ciertamente se podría invertir el orden, aquel que va de la sociedad burguesa a la mítica guerra hobbesiana del todos contra todos. Los seres humanos no nacen ni buenos ni malos, se hacen a sí mismos en la actividad social a medida que esta se despliega en unas circunstancias históricas dadas. Cabe suponer que el conocimiento que Marx tenía de los otros colonizados contribuyó a esta antropología. Sea como sea, con la importante salvedad de la necesaria sustitución de la formulación de Marx de las «circunstancias históricas dadas» por los «órdenes culturales dados» —o, dicho de otro modo, de que la praxis por la que los pueblos se hacen a sí mismos está conformada culturalmente—, esta comprensión de la condición humana se ha convertido en un lugar común etnográfico.

El estado de naturaleza «está aquí». Pues la cultura es la naturaleza humana. Cuando los javaneses dicen

«ser humano es ser javanés»,[5] Geertz —que es quien lo relata— afirma que tienen razón, en el sentido de que «no existe tal cosa como la naturaleza humana independiente de la cultura».[6] Y algo parecido afirma Margaret Mead en *Educación y cultura en Nueva Guinea*, en respuesta a las opiniones rusonianas de los educadores que creían que había que eliminar toda distorsión de la naturaleza humana impuesta a los niños por los errores adultos:

> *Sin embargo, es más cabal pensar la naturaleza humana como la materia prima más cruda e indiferenciada, que no tendrá una forma digna de reconocimiento a menos que la tradición cultural la moldee y le dé forma.*[7]

Tal vez se podría haber formulado mejor diciendo que las personas se forman dentro de una tradición cultural determinada, pero la cuestión de fondo no cambia: es así como la tradición configura sus necesidades y satisfacciones corporales.

---

5. Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973, p. 52.
6. Geertz, «The impact of the concept of culture on the concept of man», *op. cit.*
7. Margaret Mead, *Educación y cultura en Nueva Guinea. Estudio comparativo de la educación entre los pueblos primitivos*, trad. J. Prince, Paidós, Barcelona, 1990.

En relación con el sexo, por ejemplo, lo pertinente para las relaciones entre biología y cultura no es que todas las culturas tengan sexo, sino que todo sexo tiene cultura. El deseo sexual se expresa y es reprimido de distintas maneras según las determinaciones locales en torno a la idoneidad de la pareja, la ocasión, el momento, el lugar y las prácticas corporales. Sublimamos nuestra sexualidad genérica de muy distintas maneras, incluso trascendiéndola en favor de los valores superiores del celibato, lo cual demuestra, de paso, que en los regímenes simbólicos hay formas más convincentes de alcanzar la inmortalidad que la inescrutable mística del gen egoísta. Después de todo, la inmortalidad es un fenómeno enteramente simbólico. ¿Qué otra cosa podría ser, si no? (En su *Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith hace hincapié en esos hombres que desperdician voluntariamente su vida a la espera de adquirir después de la muerte un renombre del que ya no podrán disfrutar, contentándose con anticipar en su imaginación la fama que les reportará). De igual forma, la sexualidad se consuma según determinados (y diversos) órdenes de sentido. Tal vez la caza nos parezca una forma extraña de hacer el amor, pero en Occidente hay quien lo hace incluso por teléfono. Pero pongamos, Bill Clinton mediante, otro ejemplo de manipulación conceptual (el juego de palabras no es inocente): «No mantuve relaciones sexuales con esa mujer».[8]

---

8. Sahlins hace una referencia irónica al caso de la relación entre el presidente Bill Clinton y la becaria de la Casa Blanca

Lo mismo que ocurre con el sexo, ocurre con otras necesidades, pulsiones o disposiciones innatas: nutricionales, agresivas, sociables, compasivas... Cualesquiera que sean, caen bajo la esfera de lo simbólico y, por tanto, del orden cultural. En caso de producirse, la agresión o la dominación pueden adoptar la forma conductual de, digamos, la respuesta del neoyorquino:

—Que tengas un buen día.
—¡NO ME DIGAS LO QUE TENGO QUE HACER!

Hacemos la guerra en los campos de juego de Eton, damos la batalla con palabrotas e insultos, dominamos con regalos que no pueden ser correspondidos o escribimos mordaces reseñas de libros de adversarios académicos. Los esquimales dicen que los regalos producen esclavos, igual que los látigos producen perros. Pero pensar eso, o pensar lo contrario, que los regalos hacen amigos —un dicho que, como el de los esquimales, va a contracorriente de la economía imperante—, requiere que nazcamos con «almas acuosas», esperando manifestar nuestra humanidad, para bien o para mal, en las experiencias significativas de un modo de vida concreto. Pero no, como en nuestras filosofías antiguas y nuestras ciencias modernas, que estemos condenados

---

Monica Lewinsky, que provocó una escandalosa polémica en la sociedad estadounidense.

por una irresistible naturaleza humana de búsqueda de nuestro propio beneficio, a costa de quien sea, puede afectar y amenazar nuestra propia existencia social.

Todo ha sido un gran error. Mi modesta conclusión es que la civilización occidental se ha construido sobre una idea perversa y equivocada de la naturaleza humana. Lo siento, ruego que me disculpéis, todo ha sido un error. Pero no deja de ser cierto que esta idea perversa de la naturaleza humana seguramente pone en peligro nuestra existencia.

Impreso en febrero de 2025
en Tauro Gráfica,
Madrid